C345
A1

[redacted]

[redacted]

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/lehrbuchderrelig0000pdch

SAMMLUNG

THEOLOGISCHER LEHRBÜCHER

RELIGIONSGESCHICHTE

IN VERBINDUNG MIT FACHGELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

UNTER REDAKTION

VON

P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE
DR. UND ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN LEIDEN

IN ZWEI BÄNDEN

DRITTE VOLLSTÄNDIG NEU BEARBEITETE AUFLAGE

ERSTER BAND

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1905

LEHRBUCH

DER

RELIGIONSGESCHICHTE

IN VERBINDUNG MIT

DR. TH. ACHELIS (BREMEN) — PROF. DR. J. J. M. DE GROOT (LEIDEN) — PROF. DR. A. E. J. HOLWERDA (LEIDEN) — PROF. DR. M. TH. HOUTSMA (UTRECHT) — DR. FRIEDR. JEREMIAS (DRESDEN-TRACHENBERGE) — OBERBIBL. H. O. LANGE (KOPENHAGEN) — PROF. DR. R. LANGE (BERLIN) — DR. EDV. LEHMANN (KOPENHAGEN) — PROF. DR. J. J. P. VALETON JR. (UTRECHT)

HERAUSGEGEBEN

UNTER REDAKTION

VON

P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE

DR. UND ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN LEIDEN

IN ZWEI BÄNDEN

DRITTE VOLLSTÄNDIG NEU BEARBEITETE AUFLAGE

ERSTER BAND

10840

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1905

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

C. A. Wagners Universitäts-Buchdruckerei in Freiburg i. B.

BL
80
.C34
1905
1

Vorwort.

Dass mein Lehrbuch der Religionsgeschichte jetzt in dritter Auflage in die Welt wandert, gereicht mir zur Freude. Schon der erste Blick zeigt dem Leser, dass das Buch wirklich „neu bearbeitet" und bedeutend erweitert ist. Sollte es seiner Bestimmung entsprechen, so musste es den neuen Resultaten der Forschung voll Rechnung tragen. Dies forderte allerdings eine grössere Spezialisierung der einzelnen Gebiete und so ist diese auch in dieser dritten Auflage bedeutend fortgeschritten. Allerdings hat dabei die Einheit des Werkes, sowohl hinsichtlich der Anschauungen als auch der Terminologie viel eingebüsst. Wie erwünscht es mir auch gewesen wäre, ich habe es nicht für tunlich befunden, alle Mitarbeiter auch in wesentlichen Punkten, z. B. im Gebrauch von Ausdrücken wie Animismus, Fetischismus, untereinander und mit mir in Einklang zu bringen. Deswegen auf die Hilfe erwünschter Mitarbeiter zu verzichten, konnte ich mich nicht entschliessen. Und so gehen die zwei Bände bunter als die zweite Auflage in die Welt hinaus. Es will mir aber scheinen, dass dies wenig schadet: der Zweck einer historischen Uebersicht der einzelnen Religionen wird erreicht. Und jeder Kundige wird erkennen, dass das Werk in dieser neuen Auflage sehr grosse Schritte vorwärts getan hat.

Ueber die einzelnen Partien kann ich kurz sein. Für die meisten Religionen findet man hier die altbekannten Verfasser der zweiten Auflage, die aber ihre Arbeit sorgfältig durchgearbeitet haben, um sie auf dem Laufenden zu halten. Freilich tat für Aegypten, Israel, Islam keine durchgreifende Neugestaltung not; die Herren Verfasser haben mit einer gründlichen Revision sich begnügen können. Schon anders war es mit der semitischen und namentlich der assyrisch-babylo-

nischen Religion: Dr. Friedr. Jeremias hat es für nötig befunden, diese ganz neu zu gestalten; ich darf diesen Teil jetzt als einen Glanzpunkt des Werkes betrachten. Mein treuer Freund, Dr. Edw. Lehmann, der sich auch an Redaktionsgeschäften sehr beteiligt hat, hat viel mehr als eine blosse Revision seiner Inder und Perser vorgenommen; gehören doch gerade den letzten Jahren seine eigenen selbständigen Studien über Zarathustra und seine quellenmässige Forschung über den Hinduismus an. Meine Germanen, der einzige Teil des Ganzen, der mir noch zu eigen gehört, habe ich auch, nach meinem einstweilen in Amerika verlegten grösseren Werke über die germanische Religion, neu gestaltet.

Für die Naturvölker hat Dr. Theod. Achelis (Bremen) wertvolles Material geliefert, die betreffenden Paragraphen haben aber ihre jetzige Gestalt durch Dr. Lehmann und mich erhalten. Dass wir die animistische Theorie, wenigstens in ihrer älteren, fast klassischen Tylorschen Fassung, wie wichtig sie auch sei, nicht als den einzigen Schlüssel zu diesen Religionen betrachten können, werden Sachkundige namentlich in dem Paragraphen über die Völker des grossen Archipels deutlich durchblicken sehen.

Für China habe ich in meinem Leidener Kollegen, Professor J. J. M. de Groot, und für Japan in Professor R. Lange (Berlin) Kräfte gewonnen, die mit der betreffenden Sprache und Literatur vertraut sind und die daher Quellenmaterial mitteilen. Diese Partien sind dadurch auch auf eine höhere Stufe erhoben.

Für die Griechen war ich so glücklich, mich der Mitarbeit meines Kollegen Holwerda zu versichern, der nicht bloss als Philologe und Archäologe mit der griechischen Welt durchaus vertraut ist, sondern auch seit Jahren den religiösen Erscheinungen der Antike ein lebendiges Interesse entgegenbringt. Seine Anschauungen über diesen Gegenstand bewegen sich in der nämlichen Richtung wie die meinigen, er konnte aber mehr leisten, als ich zu bieten im stande gewesen wäre. Auch die Darstellung der römischen Religion verdankt ihm viel; hat er hier auch nicht eine völlig neue Arbeit geliefert wie bei den Griechen, so hat er doch bedeutend verbessert und Nötiges hinzugefügt.

Meinen sämtlichen Herren Mitarbeitern sage ich nach dem Masse ihrer Hilfe meinen besten Dank. Dass Dr. Lehmann nicht nur seinen eigenen, schon an sich so bedeutenden Teil geliefert, sondern mir bei der Redaktion tätig geholfen hat, habe ich bereits dankbar erwähnt.

Ihm übergebe ich hinfort dies Werk mit vollem Zutrauen, das in langer Freundschaft bewährt ist. Wenn ich für folgende Auflagen von der Redaktion zurücktrete, so tue ich es mit der festen Zuversicht, dass das Werk unter der Leitung des Dr. Lehmann seine Bestimmung als wissenschaftliches Lehrbuch der Religionsgeschichte immer vollkommener erfüllen wird. Ich darf von der Leitung dieses Unternehmens aber nicht zurücktreten, ohne mit dankbarer Anerkennung zu rühmen, wie vieles der verehrte Verleger, Dr. Paul Siebeck (J. C. B. Mohrs Verlagsbuchhandlung) für das Wohlgelingen desselben getan hat.

Dezember 1904.

P. D. Chantepie de la Saussaye.

Inhaltsübersicht.

Erster Band.

Einleitung.

Seite

Literatur 1

§ 1. Die Religionswissenschaft 2
Hauptbedingungen für die Entstehung dieser Disziplin. Ihr Charakter. Religionsphilosophie und -geschichte.

§ 2. Einteilung und einige Hauptformen der Religion . . . 5
Verschiedene Einteilungsprinzipien in ihrem Wert und Unwert. Schemata von Hegel, v. Hartmann, Tiele, Siebeck. Animismus. Fetischismus. Totemismus. Poly- und Monotheismus. Henotheismus.

Die sogenannten Naturvölker.

Unter Mitwirkung von Dr. Thomas Achelis.

Literatur 17

§ 3. Die afrikanischen Naturvölker 18
Die Rassen. Fetischismus. Geheimbünde. Geisterglaube. Der Tod. Gottheiten. Tierkultus.

§ 4. Die amerikanischen Naturvölker 28
Die Rasseneinheit. Charakter der Indianer. Mythologie und Religion. Die Gottheiten. Seelenglaube. Totemismus. Jenseits und Hölle. Tierkultus. Sintflutsagen. Schöpfung des Menschen. Priestertum und Kultus.

§ 5. Die Völker der Südsee 40
Ethnologisches. Melanesier. Polynesier. Kosmogonie. Tätowieren. Tabu. Fremde Einflüsse. Animismus. Wertiere. Fetischismus. Naturdienst.

§ 6. Die Mongolen 50
Ethnologisches. Charakteristik. Schamanentum. Mythologie. Divination. Kosmogonie. Kalewala.

Die Chinesen.

Von Professor Dr. J. J. M. de Groot.

Literatur 57

I. Der Confucianismus.

§ 1. Die klassische Literatur 57
Kanonische und ausserkanonische Schriften.

Seite

§ 2. Der Kaiser und die von ihm dargebrachten Hauptopfer 60
Der Kaiser und der Himmel. Das Winteropfer. Kleinere Opfer an den Himmel; an die Erde; an die kaiserlichen Ahnen; an die Götter des Bodens.

§ 3. Andere Opfer und das weitere Götter-Pantheon 64
Die Sonne. Der Mond. Schen-nung. Sien-ts'an. Kaiser und Fürsten. Confucius. Himmelsgötter. Erdgötter. Das grosse Jahr. „Sämtliche Opfer".

§ 4. Natur- und Ahnengötter 69
Die Naturverehrung. Anthropomorphisation der Naturgötter. Seelenlehre und Ahnenkultus. Die Grundbegriffe: Schen, Tao, Yang, Yin u. s. f. Naturphilosophischer Fetischismus. Der Kaiser und die Götter.

§ 5. Totenkultus, Gräber, Fung-schui 73
Ahnenverehrung und Totenritual. Die einzelnen Totenopfer. Die Trauersitten. Menschenopfer. Gräber. Seelentafeln. Leichenfetischismus. Fung-schui. Pflege der Verstorbenen. Ahnendienst.

§ 6. Volksreligion 83
Naturismus. Schutzgötter. Tempel. Seelentafel. Orakel. Festtage. Priester. Opfermessen. Leben der Priester. Beschwörungen. Hausgötter.

II. Der Taoismus 91
Das Tao. Die Lehre des Tao-teh-king. Das System der Weissagungen. Probe der Deutungen. Naturdivination. Astrologie und Almanach. Die Ethik. Die menschliche Natur. Das Staatsprinzip. Studium und Tugend. Das Nichttun. Die Unsterblichkeit. Einsiedler.

III. Der Buddhismus 104
Mahayâna und Hinayâna. Die Klöster. Die Ordination. Gelübde und Gebote. Das Predigen. Vorlesen der Bücher. Fromme Wünsche. Reueübungen. Wert des chinesischen Buddhismus. Verschmelzung mit dem chinesischen Wesen. Die Stellung des Buddhismus in China.

Die Japaner.

Von Professor Dr. R. Lange.

Literatur 115
Einleitung 116

I. Der japanische Buddhismus 118
Das Mahayâna. Amida. Die Bosats'. K(w)annon. Shiwaismus. Kleinere Gottheiten. Verehrung der Asketen. Einführung des Buddhismus in Japan. Die sechs Sekten. Verfall. Statistisches. Stellung der Priester. Die Tempel. Hausdienst. Die Feste. Aberglaube. Begräbnisse.

II. Der Shintoismus 141
Natur- und Ahnenkultus. Die heiligen Bücher. Emporkommen des modernen Shintoismus. Die Kosmogonie. Mythologisches. Kritik

Seite

der Mythen. Gottheiten. Die Sonnengottheit. Nebengottheiten. Lokalgötter. Geister und Dämonen. Moral. Vergeltung im Jenseits. Die Tempel und ihre Einrichtung. Die Priester. Opfer, Feste und Gebete. Begräbnis und Trauer. Das Grab. Ahnenverehrung. Die einzelnen Feste.

Die Aegypter.

Von Oberbibliothekar H. O. Lange.

§ 1. Vorbemerkungen 172
Hieroglyphenentzifferung. Land und Volk. Geschichtliches.

§ 2. Quellenübersicht 175
Griechische Berichte. Einheimische Quellen. Pyramidentexte. Gräber. Das Totenbuch. Thebanische Königsgräber. Ritualbücher. Magische Texte. Religiöse Poesie. Schöne Literatur. Spätere Inschriften und Papyri.

§ 3. Verschiedene Ansichten über die ägyptische Religion . 187
Die Griechen. Verschiedene Grundansichten. Einheitlichkeit oder Entwicklung. Monotheismus oder Fetischismus. Sonderung zwischen Volksglauben und Theologie. Geheimlehre. Gottesbegriff. Kritisch-analytische Methode. Schwierigkeiten der Aufgabe.

§ 4. Die Götter des Volksglaubens 194
Allgemeine Vergötterung. Tierkultus. Lokalkulte und ihre Verbreitung. Licht-, Himmel- und Elementargötter. Die wichtigsten Gottheiten. Râ. Qeb und Nut. Horus. Tum. Ptah und Sechmet. Osiris. Set und Nephthys. Neit. Upuat und Anubis. Thot und Mâat. Anher. Chent-amentet. Min. Hathor. Amon, Mut und Chonsu. Mentu. Tebek. Chnum. Andere Gottheiten und Dämonen. Fremde Gottheiten. Auswärtiger Einfluss. Die Israeliten.

§ 5. Tod, Grab und Unterwelt 213
Bestattung. Gräber und Pyramiden. Totenkult. Vorstellungen über das Leben nach dem Tode. Ka und die Seele. Osirianische Unsterblichkeitslehre. Lokale Anschauungen. Die Sonne in der Unterwelt. Magische Elemente im Unsterblichkeitsglauben. Totengericht. Rechtfertigung und Strafe. Identifikation mit Göttern.

§ 6. Theologische und kosmogonische Systeme 225
Theologische Schulen. Heliopolitanische Sonnentheologie. Identifikation der Götter. Künstlicher Monotheismus. Triaden. Enneaden. Göttinnen. Astronomisches in der Mythologie. Etymologische Spielereien. Himmel und Erde. Lokale Kosmogonien von Heliopolis, von Hermopolis. Zähigkeit des Polytheismus.

§ 7. Kultus und Moral 233
Lokalkulte. Tempel. Priester. Ritus. Tempeleinkünfte. Feste. Privatkultus. Gebet und Opfer. Magie. Amulette. Aberglaube. Moral.

§ 8. Skizze des Entwicklungsgangs 240
Geschichtliche Entwicklung. Die osirianische Lehre. Götter mit Râ identifiziert. Suprematie des Amon-Râ. Macht der Priesterschaft.

Seite

Revolution von Amenhotep IV. Reaktion und Sieg der Amonspriester. Restauration unter den Saiten. Ende der nationalen Entwicklung.

Semitische Völker in Vorderasien.

Von Dr. Friedrich Jeremias.

§ 1. Semitische Völkerwanderungen in Vorderasien 246
§ 2. Kulturgeschichtliche und religionsgeschichtliche Ergebnisse der Funde von El Amarna und Ta'annek 249
§ 3. Babylonische, mesopotamische und kanaanäische Religion 255

Die Babylonier und Assyrer.

§ 4. Babylonien. Quellen zur babylonischen Religion . . . 257
Land und Volk. Inschriften. Semitischer Charakter der inschriftlichen Quellen. Mantik und Astrologie. Anm. über den Ursprung der babylonischen Schrift und Kultur.

§ 5. Babylonische Lokalkulte 263
Die Kleinstaaten und ihre Kultorte. Die einzelnen Lokalkulte. Sippar. Nippur. Babel und Borsippa. Kutha. Ur. Lagaš. (Telloh). Uruk. Eridu.

§ 6. Die babylonische Astralreligion 268
Die Gestirne. Weltzeiten. Verbindung der Himmelserscheinungen mit dem täglichen Leben. Jahres- und Tageszeiten. Die grossen Götter und der Tierkreis. Verbindung des Astralsystems mit der Naturreligion. Kalenderweisheit.

§ 7. Der Kosmos und das Pantheon 273
Das Weltall. Die Dreiteilung. Verbindung des Kosmos mit dem Pantheon.

§ 8. Das babylonische Pantheon 276
Einheit des Reiches und Vereinigung der Lokalkulte. Erhebung Marduks. Die alten Kulte und die Verehrung der Dämonen. Vielgötterei und monarchische Neigungen.

§ 9. Anu, Bel und Ea 279
Ihre Stellung im Kultus und in der Mythologie. Anu: Himmelskult. Schicksalstafeln. Bel: Die Erde; der Sintflutbericht. Ea: Die Wassertiefe. Schöpfer. Magier.

§ 10. Sin, Šamaš, Adad (Ramman) 284
Siderische Götter. Der Mond. Naturmythologie. Der Sonnengott; die Gerechtigkeit. Sonnenmythen. Sonnenwenden und Jahreszeiten. Der Gewittergott. Die Flutsage.

§ 11. Ištar 288
Die Göttinnen. Die Muttergöttin. Ištar als Stern. Die Liebesgöttin.

§ 12. Tammuz und Ištar 291
Der Jahrgott. Frühling. Totenreich und Unterwelt. Höllenfahrt der Ištar. Die verschleierte und entschleierte Ištar.

Seite

§ 13. Marduk 294
Der Götterkönig. Astrologische und kalendarische Beziehungen. Astrale und naturmythologische Theologie. Marduk von Babylon und Marduk von Eridu. Schöpfung und Erlösung. Das Neujahrsfest.

§ 14. Ninib. Nebo. Nergal 299
Sonnengötter. Ninib: Flurengott, Sonnengott, Kriegsgott. Der Stier. Nebo: Seine Naturseite. Sein Kultort. Schicksal und Weisheit. Nergal: Die Unterwelt. Der Zwilling. Der Zerstörer. Der Ereškigalmythus.

§ 15. Girru. Nusku. Igigi und Anunnaki 305
Feuergötter. Götterboten. Superi et inferi. Unterwelt und Lebenswasser.

§ 16. Der Kult von Eridu. Beschwörungen und Dämonologie 307
Eridu als Paradies. Lebenswasser. Heilige Bäume. Marduk von Eridu. Das Feuer. Magische Vorstellungen. Dämonen. Krankheiten. Talismane. Beschwörungen. Verbrennung. Die sieben bösen Geister. Schützende Genien.

§ 17. Assyrien 313
Die Erhebung Assyriens. Der Nationalgott Ašur. Der König als Priester. Himmelsherr. Götterkönig. Sonnengott. Addu. Ištar als Göttin des Krieges.

§ 18. Tempel. Priester. Kultus 317
Einrichtung der Tempel. Die Priester. Der Kalender. Das Opfer. Stellvertretung.

§ 19. Hymnen und Gebete 321
Beschwörungen. Busspsalmen. Anbetung. Schuldgefühl. Gottesverhältnis. Offenbarung. Aberglaube.

§ 20. Das Leben nach dem Tode 328
Das Totenreich. Begräbnis und Trauergebräuche. Leben und Tod. Der Lebensquell. Insel der Seligen. Unterwelt.

§ 21. Weltschöpfung 332
Die Welt in den Astralmythen. Die babylonische Weltschöpfungserzählung. Andere Schöpfungsgeschichten.

§ 22. Sintflut. Atraḫasismythen 337
Die Sintflutgeschichte als Astralmythus. Das Gilgamešepos. Atraḫasis. Der Adapamythus. Das Problem der Unsterblichkeit.

§ 23. Götter- und Heldensagen 341
Das Gilgamešepos. Die zwölf Tafeln. Der Etanamythus. Der Adler und die Schlange. Die Legende von König Sargon.

Kanaanäer, Syrer und Phönizier.

§ 24. Kanaanäer 348
Kanaan. Babylonische Beziehungen. Zustände in Kanaan. Hauptgottheiten der Kanaanäer. Jerusalem. Der Gott El. Der Brief des Aḫi-ia-mi. Gottesnamen. Monotheismus. Schutzgottheiten.

Seite

§ 25. Kanaanäischer Kultus 354
Gestirnverehrung. Die Höhen. Heilige Steine. Säulen. Bäume. Kinderopfer.

§ 26. Aramäer. Syrer. Quellen zu syrischen Kulten 357
Die aramäische Völkerbewegung. Aramäerstaaten. Aramäer in Syrien.

§ 27. Syrische Kulte 359
Hadad. Ramman. Die Inschriften von Sendširli. Die syrische Astarte und ihre Priesterschaft. Atargatis. Gad. Inschriften von Nerab. Die Stele von Taima. Palmyra.

§ 28. Phönizier. Quellen zu phönizischen Kulten 363

§ 29. Phönizische Götterlehre 366
Kosmogonien. Pantheon. Der Ba'al. Schutzgötter. Göttergenealogie. Abhängigkeit der Verehrer.

§ 30. Phönizische Lokalkulte 371
Der Stadtgott. Seine Naturelemente und sein Kultus. Melek. 'Adôn. Ešmun. Sakun u. a. Kabiren. Dagon. Synkretismus.

§ 31. Die phönikische Astarte 377
Liebe und Fruchtbarkeit. Kriegsgöttin. Tanit.

§ 32. Kultus. Allgemeine religiöse Vorstellungen 379
Naturanschauung. Abhängigkeit. Naturkultus. Tempel. Opfer. Feste. Priester. Begräbnis. Leben nach dem Tod. Mysterien.

Die Israeliten.

Von Professor Dr. J. J. P. Valeton jr.

Literatur 384

§ 1. Name und Periodeneinteilung 386
Jahvismus oder Mosaismus. Unterschied zwischen den verschiedenen Perioden.

§ 2. Alter und Bedeutung des Jahveglaubens 389
Das Hauptdogma der israelitischen Religion. Vermutungen über die Herkunft derselben. Elohist und Jahvist. Der Name Jahve.

§ 3. Die allgemeinen religiösen Zustände 393
Verschiedene Deutung der Patriarchgeschichten. Animismus (Ahnenkult und Totemismus) im vormosaischen Israel? Die Eigentümlichkeit der semitischen Religionen. Stammesgötter und Naturgötter. Gott der Heilige.

§ 4. Sitte und Kultus in vormosaischer Zeit 398
Symbole der Gottheit; Stierbild, Teraphim, Ephod, Urim und Thummim. Priesterliche Vermittlung. Das Opfer. Kultusorte. Heilige Zeiten. Beschneidung.

§ 5. Jahve als Erlöser und Kriegsgott 403
Moses. Die Macht Jahves. Der Name Jahve Sebaoth. Die heilige Lade.

Seite

§ 6. Jahve als König und Besitzer des Landes 408
Die Eroberung von Jebus. Der Nabi. Das Königtum. Der Uebergang vom nomadischen zum ackerbautreibenden Leben. Die Bamoth.

§ 7. Jahve und die Kultur. Synkretismus und Eklusivismus 415
Der salomonische Tempel. Die Opposition gegen die Verweltlichung des Lebens. Propheten. Rechabiten. Nasiräer. Die Reichsspaltung. Der Kampf zwischen Elia und Achab.

§ 8. Jahve als moralische Persönlichkeit. Gerechtigkeit, Liebe, Heiligkeit 422
Der innere Prozess im Jahvismus. Amos. Hosea. Dekalog und Gesetzeskodex. Der nahebevorstehende Untergang Nord-Israels. Messianische Hoffnung. Jesaja. Der Heilige Israels. Še'ar-jašub.

§ 9. Die Ausscheidung des Heidentums aus dem Jahvismus, das Gericht 429
Beziehungen mit der assyrisch-babylonischen Welt. Die deuteronomische Gesetzgebung. Der Tod Josias. Jeremia. Andere Propheten. Der Fall Jerusalems.

§ 9b. Die Heiligkeit Jahves und die Gemeinde. Die Erlösung 437
Bedeutung des Exils. Losreissung des Jahvismus von seinem natürlichen Boden. Ezechiel. Allmähliche Trennung zwischen Gott und Mensch. Der Zorn Gottes. Priesterkodex. Eschatologie. Organisation der Gemeinde. Deuterojesaja. Jahve der Weltschöpfer und -Lenker. Cyrus. Der Ebed-Jahve.

§ 10. Die jüdische Gemeinde 449
Haggai, Sacharja, Maleachi. Nehemia, Esra. Die Soferim. Theokratie. Samaritanische Gemeinde. Synagoge. Kanon.

§ 11. Judentum und Hellenismus. Die jüdische Frömmigkeit 456
Berührung mit der griechischen Welt. Die Diaspora. Septuaginta. Proselytismus. Der Makkabäerkrieg. Der Psalter Salomos. Hasmonäer. Sadduzäer. Pharisäer. Essener. Die „Weisheit".

Der Islam.

Von Professor Dr. M. Th. Houtsma.

Literatur 468

§ 1. Religiöse Zustände in Arabien beim Auftreten Mohammeds 468
Bevölkerung Arabiens. Die jemenidischen und ismaelitischen Stämme. Das arabische Heidentum. Das Heiligtum in Mekka. Der Hadj. Der Dienst Allahs. Judentum und Christentum in Arabien. Die Sabier und die Hanife.

§ 2. Das Leben Mohammeds 475
Mohammed der Sohn Abdallahs. Sein Auftreten als Prophet. Verschiedene Ansichten darüber. Die ersten Gläubigen. Ankündigung des Weltgerichts. Widerstand der Mekkaner. Die Auswanderung nach Abessinien. Mohammed entschliesst sich, den Islam

Seite

ausserhalb Mekkas zu predigen. Seine Erfolge zu Jatrib (Medina). Die Hidjra. Organisation der Gemeinde zu Medina. Der Bruch mit Juden- und Christentum. Kämpfe mit den Mekkanern. Vertreibung der Juden aus Medina. Waffenstillstand mit den Mekkanern. Eroberung von Mekka. Sieg des Islam in Arabien. Mohammeds Tod. Seine Persönlichkeit.

§ 3. Koran. Ueberlieferung und Fikh 490

Offenbarung und Ueberlieferung. Redaktion des Korans. Unterschied zwischen den älteren und jüngeren Stücken. Bedeutung des Korans für das religiöse Leben. Die Ueberlieferung. Die kanonischen Sammlungen. Unbrauchbarkeit für das praktische religiöse Leben. Bedeutung des Namens Fikh und Quellen desselben. Die grossen Rechtslehrer der Sonniten.

§ 4. Das Religionsgesetz 498

Das Ritualgesetz: Glaubensbekenntnis, Gebet, Almosen, Fasten und Wallfahrt nach Mekka. Gesetze für das häusliche und Familienleben. Kriminalgesetz. Staats- und Kriegsrecht, der heilige Krieg.

§ 5. Der dogmatische Streit 503

Der Islam in Berührung mit fremden Ideen. Meinungsverschiedenheit der Sonniten, Schiiten und Charidjiten in Bezug auf die Imamatsfrage. Einfluss der politischen Lage (Omajjaden und Abbasiden) auf die Ausbildung der mohammedanischen Theologie. Der Kalam und die Mu'taziliten, deren Auffassung von Koran und Ueberlieferung, von der Einheit und Gerechtigkeit Gottes. Sieg der Orthodoxie. Freidenker im Islam.

§ 6. Das orthodoxe Glaubenssystem 512

Zweideutigkeit von Koran und Ueberlieferung in theologischen Fragen. al-Asch'ari und al-Ghazzāli. Verbreitung der asch'aritischen Lehren innerhalb des Islams. Inhalt dieser Lehren: der Gottesbegriff, die Engel, die heiligen Bücher, die Propheten, die Auferstehung und der Gerichtstag, die Prädestination.

§ 7. Die Mystik 518

Asketische Bestrebungen im Islam. Heiligenverehrung und die Entstehung des Sufismus. Der Sufismus in Persien. Religionsschwärmerei und Pantheismus. Die Organisation des Sufismus im orthodoxen Islam. Stiftung der Derwischorden, die Rifâija, die Saadija, die Sanusija.

§ 8. Die Schiiten 523

Die Aliden: Hasan, Husain, Mohammed, ibn al-Hanafije. Die Lehre des verborgenen Imam und deren Ausbeutung durch politische Abenteurer. Die Zeiditen. Die Imamija (Zwölfer). Abdallah ibn-Maimun und die Ismailiten. Die Karmaten. Die Fatimiden. Die Drusen und die Assassinen. Spätere Entwicklung der Imamija. Ihre Lehre in Persien zur Staatsreligion erhoben unter den Safewiden. Nadirschāh. Urteil über den persischen Schiitismus.

Seite

§ 9. Ueberblick über die jetzigen Zustände 533

Die zwei Abteilungen der Sonniten und der Schiiten. Die Wahhabiten in Zentralarabien. Der Islam unter den Türken, in China, im malaiischen Archipel, in Afrika. Das Reich des Mahdi. Der Babismus in Persien. Der Islam in Vorderindien.

Register 539

Corrigenda ad Bd. I.

S. 5 Z. 7 v. u. ritualam, l. ritual and.
S. 40 Z. 14 v. u. natwes, l. natives.
S. 217 Z. 10 v. o. Vorstorbenen, l. Verstorbenen.
S. 218 Z. 10 v. u. ebenfalls.
S. 219 Z. 9 v. u. ebenfalls.
S. 529 Z. 1 v. u. Unzulänglichkeit, l. Unzugänglichkeit.

Einleitung.

Literatur. Die Bibliographie ist in vielen Fach-, Lager- und Antiquarkatalogen von Trübner, Quaritch, Leroux, Maisonneuve, Brockhaus, Köhler, Harrassowitz, Fred. Muller (Amsterdam) u. a. zu finden; besonders aber in Trübners American and Oriental literary Record; in den literarischen Anzeigen, Uebersichten und Registern mancher Zeitschriften, darunter vornehmlich das Journal Asiatique, dessen Register und jährliche rapports besonders ergiebig sind, unter anderem die Uebersichten, die 27 Jahre lang durch J. Mohl geliefert und nach seinem Tode besonders herausgegeben worden sind: J. Mohl, Vingt-sept ans d'histoire des études Orientales 1840—1867 (1879, 2 vol.). Ferner: Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (mit Jahresbericht); Journal of the R. Asiatic society of Great Britain and Ireland; Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft (von Lazarus und Steinthal, 20 Bände bis 1890); Revue archéologique, und mehrere andere mehr spezielle, ethnographische oder philologische Sammelwerke. Von den theologischen Zeitschriften hat wohl keine der Religionswissenschaft früher und mehr ihre Aufmerksamkeit gewidmet als die holländische Theologisch Tijdschrift. Auch im Theologischen Jahresbericht wird die betreffende Literatur fleissig gesammelt, jetzt von der Hand von Dr. Edv. Lehmann.

Reichhaltiges Material für die Religionswissenschaft ist auch in den Akten der orientalischen Kongresse, den Katalogen der Museen, den Sammlungen von Inschriften zu finden. Unter den Museen ist namentlich das Musée Guimet, früher in Lyon, jetzt in Paris, der Religionsgeschichte gewidmet, für welche Studien auch die Annales du Musée Guimet herausgegeben werden. Unter den grossen Enzyklopädien sind für unsere Studien am ergiebigsten: Ersch und Gruber, Allgemeine Enzyklopädie; Encyclopaedia Brittanica (in der neuesten 9. Auflage); Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses; Pauly, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Eigene Organe besitzt die Religionsgeschichte seit 1880 in der Revue de l'histoire des religions (zuerst von M. Vernes, jetzt von J. Réville herausgegeben) und seit 1898 auch im Archiv für Religionswissenschaft (Mohrscher Verlag). Hier ist auch die Reihe der Hibbert Lectures 1878—1894 zu erwähnen und die an den vier schottischen Universitäten gehaltenen Gifford Lectures, worin die vier Bände von Max Müller, Natural, Physical, Anthropological, Psychological Religion und die zwei von C. P. Tiele und die von Edw. Caird.

Von den philosophischen Werken nennen wir nur Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (2 Bde, 1832, 2. Aufl. 1840); O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage (2. Aufl. 1883—1884, in 2 Bdn); G. Ch. B. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation (2 Bde, 1880—1883); die beiden Werke ergänzen einander: Pünjer gibt eine klare,

objektive Darstellung ohne Beurteilung; ein „Grundriss der Religionsphilosophie", 1886 aus seinem Nachlass herausgegeben, enthält seine eigene Ansicht; Pfleiderer strebt danach, den geschichtlichen Stoff in „genetisch-spekulativer" Darstellung begrifflich zu ordnen. Ferner: E. von Hartmann, Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung (1882); L. W. E. Rauwenhoff, Wysbegeerde van den Godsdienst (2 Bde, 1887, auch deutsch); J. Caird, An introduction to the philosophy of religion (1880); H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie (1893). A. Dorner, Grundriss der Religionsphilosophie (1903). Wenden wir uns nun zur Geschichte. Die älteren Sammelwerke von Meiners (1806), B. Constant (1824), de Wette (1827), Wuttke (1852) u. a., auch die gedankenreichen Arbeiten von C. C. J. von Bunsen, Gott in der Geschichte (3 Bde, 1857) und J. P. Trottet, Le génie des civilisations (2 vol., 1862) enthalten veraltetes Material. Es gibt annoch nur sehr wenige Arbeiten, welche zur Einführung in das Studium der Religionsgeschichte wirklich empfehlenswert sind. Diese sind: F. Max Müller, Introduction to the science of religion (1873), auch deutsch; C. P. Tiele, Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappy der wereldgodsdiensten (zuerst 1876, später in mehreren Uebersetzungen, die neueste deutsche bearbeitet von N. Söderblom, A. Réville, Prolégomènes de l'histoire des religions (1881); viel Gutes enthält auch J. Freeman-Clarke, Ten great religions (2 vol. 1871—1883); vor allem ist als Einleitung zu empfehlen Morris Jastrow, The study of religion (1901). Ferner kommen hier eine Anzahl von Skizzen, Abhandlungen, Vorträge in Betracht: als besonders wichtig seien hier folgende Sammlungen genannt: F. Max Müller, Chips from a german workshop (4 vol. seit 1867; deutsch: Essays); W. D. Whitney, Oriental and linguistic studies (2 series, 1873—1874); A. M. Farbairn, Studies in the philos. of relig. and hist. (1876); E. Renan, Études d'histoire religieuse (3. éd. 1858), Nouvelles ét. d'hist. rel. (1884); W. Bousset, Das Wesen der Religion (1903).

§ 1. Die Religionswissenschaft.

Die Religionswissenschaft hat in den letzten Jahrzehnten ihren Platz in der Reihe der Wissenschaften erobert und gehandhabt. Wohl liebt man es, Männer wie den indischen Kaiser Akbar oder den mohammedanischen Philosophen Averroes als Vorläufer dieser Studien zu betrachten, weil sie für das relative Recht mehrerer Religionen einen offenen Sinn hatten; allein ihre Religionsvergleichung war doch zu beschränkt, und ihr Interesse dabei zu wenig rein wissenschaftlich, um sie als solche anzuerkennen. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrh. sind die Vorbedingungen zum Aufbau einer wirklichen Wissenschaft der Religion vorhanden. Dieser Vorbedingungen gibt es drei. Die erste ist, dass die Religion als solche zum Gegenstand der philosophischen Erkenntnis gemacht wurde. Allerdings schloss auch die dogmatische Beschäftigung mit der christlichen Religion Elemente einer solchen Erkenntnis in sich, und kann man in gewissem Sinn von einer Religionsphilosophie z. B. der Reformatoren reden, aber es war doch erst die neuere Philosophie, welche das religiöse Verhältnis als solches, ohne Bezugnahme auf den Inhalt der christlichen Offenbarung, zum

Gegenstand philosophischen Studiums machte. Namentlich die Grundgedanken der Systeme Kants und Schleiermachers gehören zu den Grundsteinen der Religionsphilosophie. Als ihren Vater aber, dem keiner nach dieser Seite an Bedeutung gleichkommt, müssen wir Hegel nennen, weil er zuerst den grossartigen Versuch durchgeführt hat, alle Seiten des Problems der Religion (die metaphysische, psychologische und historische) in ihrem Zusammenhang aufzufassen, und den Einklang zwischen dem Begriff und der Erscheinung der Religion zur Anschauung zu bringen. Dadurch hat er der Religionswissenschaft ihre Aufgabe endgültig gestellt, und diesem Verdienst gegenüber erscheinen die vielen Lücken und Mängel seiner Vorlesungen über Religionsphilosophie, welche er zwischen 1821 und 1831 wiederholt hielt, von untergeordneter Bedeutung.

Als zweite Vorbedingung für die Entstehung der Religionswissenschaft gilt uns die Erweiterung des historischen Gesichtskreises. An die Stelle der politischen Geschichte, oder besser neben dieselbe, tritt die Kulturgeschichte, welche nicht bloss die Schicksale der Staaten, sondern die Einrichtung der Gesellschaft, die materiellen Fortschritte der Völker, die Entwicklung der Künste und Wissenschaften und die Geschichte der Meinungen in den Bereich ihrer Forschung zieht. In dieser Kulturgeschichte sind die Völkerpsychologie, die Geschichte von Philosophie, Literatur usw. einbegriffen, und erst dadurch wird der Zusammenhang der Religion mit den verschiedenen Lebensgebieten aufgedeckt.

Allein diese Rahmen wären ziemlich unnütz, wenn nicht das Material vorhanden wäre, um sie gehörig auszufüllen. In der Herbeischaffung und Bearbeitung neuen Materials, von dessen Reichhaltigkeit man früher kaum eine Ahnung hatte, liegt die grosse Leistung unseres Zeitalters. Ihre Blüte verdankt die Religionswissenschaft den Entdeckungen und Fortschritten auf den Gebieten der Linguistik, der Philologie, der Ethnographie, der Mythologie, der Folklore. Durch das vergleichende Studium der Sprachen sind die Völkerverwandtschaften ans Licht gezogen worden, womit eines der Hauptmittel gegeben war, um zu einer Gruppierung der Menschheit zu gelangen. Die Philologie hat Denkmäler in bisher völlig unbekannten Sprachen entziffert und ist so weit fortgeschritten, dass sie uns die Schriften der alten Völker des Orients in klassischen Ausgaben und immer zuverlässigeren Uebersetzungen vorlegt. Die Ueberbleibsel der alten Zivilisationen, jahrhundertelang unter Schutt vergraben, sind nicht bloss am Nil und in Mesopotamien zu Tage gefördert, und Inschriften so ziemlich überall gesammelt und erklärt worden. Die wilden Stämme,

mit denen die politische Geschichte sich gar nicht beschäftigt, und von denen die meisten früher gänzlich unbekannt waren, sind durch die Mitteilungen vieler wissenschaftlich gebildeten Reisenden und Missionare in unsern Gesichtskreis getreten. Das Leben der alten und neueren Kulturvölker wird nicht bloss in seinen höheren Schichten und literarischen Leistungen, sondern auch in seinen volkstümlichen Aeusserungen, in Sitte, Brauch und Aberglaube erforscht. Alle diese Studien tragen die Steine herbei, deren die Religionswissenschaft zu ihrem Aufbau bedarf.

Niemand hat grössere Ansprüche darauf, als erster Urheber dieses Baues zu gelten, als F. Max Müller, der anerkannte Meisterschaft in einem bestimmten Zweig dieser Studien mit vielseitiger Kenntnis der andern Teile, gediegene Gelehrsamkeit mit glänzender schriftstellerischer Begabung in sich vereinigte. Er zeichnete in seiner „Introduction" der Religionswissenschaft ihre Wege und fasste in den Gifford Lectures seine Ergebnisse systematisch zusammen. Er war der erste, der weite Kreise von der Bedeutung dieser Wissenschaft überzeugte, und er wusste die besten Orientalisten Europas zu einem Unternehmen zu vereinigen, durch welches die „Sacred books of the East" in Uebersetzungen zugänglich gemacht werden. Der Aufforderung, sich der Religionswissenschaft zu widmen, leistete man in verschiedenen Ländern Folge, nirgends aber schneller als in den Niederlanden, wo Tiele seine volle Kraft dafür einsetzte und, unter mehreren andern Werken, das erste Kompendium veröffentlichte, das die Resultate der religionsgeschichtlichen Forschungen zusammenfasste, und wo im akademischen Lehrplan diesen Studien eine hervorragende Stellung eingeräumt ist. Auch anderswo hat man Lehrstühle für Religionswissenschaft errichtet, wenn auch nicht überall ohne Widerspruch, teils von seiten der Detailforscher und Philologen, welche meinen, eine so allgemeine Disziplin führe notwendig zu schalem Dilettantismus, teils im Interesse des christlichen Glaubens, weil man fürchtet, diese Studien kämen nur dem Indifferentismus und dem Skeptizismus zu gute. Beide Einwürfe kann nur eine wirklich wissenschaftliche Behandlung des Stoffes entkräften.

Die Religionswissenschaft hat die Erforschung der Religion, ihres Wesens und ihrer Erscheinungen zur Aufgabe. Sie gliedert sich also naturgemäss in Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Diese zwei Teile stehen in engstem Zusammenhang miteinander: die Philosophie wäre eitel und leer, wenn sie bei der begrifflichen Bestimmung der Idee der Religion den faktisch vorliegenden Stoff aus den Augen liesse, und ebensowenig kann die Geschichte der Philosophie entbehren,

weil nicht bloss die Ordnung und Beurteilung der religiösen Phänomene, sondern schon die Erklärung, dass ein Phänomen religiöser Natur sei, durch eine, sei es auch vorläufige, Erfassung des Wesens der Religion bedingt ist. Die Religionsgeschichte gibt zwar auch die Beschreibung der Religionen der wilden Stämme, der sog. Naturvölker, d. h. derjenigen Teile der Menschheit, die kein geschichtliches Leben führen; ihr Hauptgegenstand aber ist die historische Entwicklung der Religionen der Kulturvölker. Die Zusammenfassung und Gruppierung der verschiedenen religiösen Erscheinungen (die religiöse Phänomenologie) bildet den Uebergang der Religionsgeschichte zur Religionsphilosophie. Diese erörtert die Religion nach ihrer subjektiven und nach ihrer objektiven Seite, enthält also einen psychologischen und einen metaphysischen Teil. Namentlich in Zusammenhang mit neueren Studien und Ansichten, sowohl in der psychologischen als in der ethischen Forschung, hat die heutige Religionsphilosophie ihre Aufgabe zu erfüllen. Das gegenwärtige Lehrbuch hat sich aber nur mit der historischen Hälfte dieses Schemas zu befassen.

Es scheint freilich geboten, eine Definition der Religion der Darstellung zu Grunde zu legen. Allein eine solche ist ohne eingehende philosophische Rechtfertigung ziemlich wertlos. Ebensowenig wie man es dem Verfasser einer Weltgeschichte zur Pflicht macht, im voraus seine philosophischen Ideen und Anschauungen zu erörtern, ebensowenig ist dies dem Religionshistoriker zuzumuten. Für diese Seite verweisen wir auf das, ebenfalls dieser Sammlung angehörige, treffliche Lehrbuch H. Siebecks, namentlich auf den Abschnitt über die Stellung der Religion im Kulturleben.

§ 2. Einteilung und einige Hauptformen der Religion.

Literatur. H. Paret, Ueber die Einteilung der Religionen (Theol. Stud. u. Krit. 1855); C. P. Tiele, Religions (Enc. Br.); A. Kuenen, Hb. Lect. 1882 (on national religions and universal religions). Siehe im übrigen die allgemeinen Werke.

Zu den Hauptformen: E. B. Tylor, Primitive culture (1872, 3e ed. 1894, 2 vol., auch deutsch); H. Spencer, The principles of sociology (2 vol., 1876—1882); G. Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker (1880); J. G. Frazer, Totemism (Enc. Br.); derselbe, The golden bough; F. B. Jevons, An introduction to the history of religion (1890); A. Lang, Myth, ritualam religion (2 vol., 1887); Fr. Schultze, Der Fetischismus (1871, wobei Max Müllers Hibb. Lect. 1878); J. Lubbock, The origin of Civilization and the primitive condition of man (1870, 6. Ausg. 1902, Lord Avebury).

Es ist äusserst schwierig, zu einer auch nur annähernd befriedigenden Klassifikation der Religionen zu gelangen. Die Einteilung kann nur nach den wesentlichen Merkmalen derselben geschehen, aber was

dem einen als wesentlich gilt, hat für den andern nur untergeordnete Bedeutung, und man läuft immer Gefahr, Gleichartiges zu trennen, Ungleichartiges zusammenzufügen. Dennoch werden immer neue Versuche gemacht, eine methodische Einteilung der Religionen zu finden. Wir müssen vor allem die Bedeutung eines solchen Schemas im allgemeinen behandeln.

Auch hier ist es wieder Hegel, welcher die Frage auf eine Weise gelöst hat, die noch jetzt die Forschung beherrscht. Von der Einteilung, die er vorträgt, sagt er: „Sie muss nicht bloss im subjektiven Sinn genommen werden, sondern es ist die notwendige Einteilung im objektiven Sinn der Natur des Geistes.“ Sie enthält „die Grundbestimmungen, die die Momente der Entwicklung des Begriffs und zugleich der konkreten Entwicklung sind“. Hiermit ist ein doppeltes ausgesagt. Einmal dass die Einteilung die Zergliederung des Begriffs gibt, das Wesen der Religion in ihrer Einheit und in ihrer Vielseitigkeit zur Anschauung bringt. Zugleich aber sind die Abschnitte der Einteilung Stufen im Entwicklungsgang; die Religion durchläuft den Prozess vom Niederen zum Höheren, wofür die verschiedenen Lebensalter eine vielgebrauchte Analogie bieten. Diese zwei Anforderungen nun werden seit Hegel von den meisten, entweder zusammen oder einzeln, an das Schema der Einteilung der Religionen gestellt. Allein der Meinung des Meisters, dass eine Einteilung gefunden sei, die allen Ansprüchen vollkommen genüge, huldigt kaum einer mehr, wenn auch fast alle neuere Schemata den Einfluss des Hegelschen verraten, und mehrere, wie die von Pfleiderer und von Edw. Caird, kaum etwas anderes sind als eine neuere Form der Hegelschen Einteilung. Jedenfalls also hat die Frage nach der Einteilung der Religionen eine grosse philosophische Bedeutung. Es genügt dabei nicht, wie für eine durchsichtige Behandlung erwünscht wäre, das örtlich und zeitlich Naheliegende zusammenzufügen; eine wirklich wissenschaftliche Klassifikation muss in den wesentlichen Merkmalen des religiösen Prozesses ihren Grund haben. Wir wollen die wichtigsten Versuche in dieser Richtung beurteilen.

Es gibt genealogische und morphologische Klassifikationen der Religionen. Die genealogischen Einteilungen beruhen auf der Sprachwissenschaft, welche namentlich die indogermanische und die semitische, aber auch andere Völkerfamilien in ihrer Einheit nachweist. Allein für eine wissenschaftliche Erkenntnis der Religionen ist dieses Einteilungsprinzip ungenügend. Innerhalb derselben Sprachfamilie kommen sehr verschiedenartige Religionen vor, und die charakteristischen Merkmale, welche man einer solchen genealogischen Religions-

gruppe beilegt, sind doch sehr schwankende und allgemeine. Anderseits sind bei den sog. niederen Rassen die Religionen so gleichartig, dass eine genealogische Einteilung hier ähnliches ohne Grund sondert. Allein für eine historische Behandlung empfiehlt sich dennoch immer die genealogische Ordnung, weil nur dadurch die historischen Einflüsse und Beziehungen gehörig Berücksichtigung finden.

Jede morphologische Klassifikation gründet sich auf Werturteile, wie schon die Bestimmung der religiösen Sphäre Sache des Werturteils ist. Dies geht schon aus den vielen Schemata, die in Vorschlag gebracht worden sind, hervor. M. Müller hat einige der gebräuchlichsten Einteilungen einer scharfen Kritik unterworfen. Zuerst die in wahre und falsche, die aber kaum der Erwähnung wert ist. Dann die mehr wissenschaftliche in natürliche und geoffenbarte, worauf noch immer manche Theologen zurückgreifen, die aber nicht haltbar ist, weil eine „natürliche“ Religion eine leere Abstraktion ist, der keine Realität zu Grunde liegt, und weil eine Sphäre der Offenbarung sich gegen die der Natur nicht genau abgrenzen lässt. Auch die dritte der von M. Müller verworfenen Klassifikationen, die in volkstümliche und persönliche (entstandene und gestiftete) Religionen, genügt nicht, wenn auch u. a. Whitney sie noch in Schutz genommen hat; denn gewiss ist auch hier die Grenze fliessend: wer weiss, wie viele mächtige, wenn auch uns unbekannte Persönlichkeiten zur Bildung der sog. entstandenen Religionen beigetragen haben, und wieviel Allgemeines, Volkstümliches sich in der Arbeit der sog. Religionsstifter abspiegelt? Endlich ist auch die Klassifikation in monotheistische und polytheistische Religionen unvollständig, teils weil auch sie Heterogenes zusammenfügt, teils weil diesen zwei Gruppen noch andere, dualistische, henotheistische und atheistische, beizuzählen wären.

Ausser den vier besprochenen gibt es noch viele andere Klassifikationen. Nach sehr verschiedenen Gesichtspunkten werden die Haupt- oder Unterabteilungen bestimmt: nach dem Ideengehalt, nach der Form der Lehre, nach dem Kultus, nach dem Charakter der Frömmigkeit, nach der Art des Gefühlslebens, nach den Gütern, welche angestrebt werden, nach dem Verhältnis der Religion zum Staat, zur Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit usw. So gibt es mythologische und dogmatische Religionen; es gibt Religionen, in denen der Verstand, oder das Gefühl, oder der Wille vorherrscht (also rationalistische, ästhetische, ethische); worin das Gefühl ekstatisch oder besonnen, worin es mehr niedergedrückt oder gehoben ist; Religionen der geteilten oder der einheitlichen Sittlichkeit; die sich positiv oder negativ (asketisch) gegen die Welt verhalten; die sich mehr in der bildenden

Kunst oder vorwiegend in der Musik äussern usw. Unter all diesen Einteilungen sind aber die wichtigsten die in partikularistische und universalistische, und die in natürliche und sittliche Religionen.

Der Unterschied zwischen der Landesreligion und der Weltreligion scheint als Einteilungsprinzip zuerst von von Drey[1] gebraucht worden zu sein. In der neueren Zeit hat es grossen Beifall gefunden. Die Tatsache, dass die meisten Religionen national begrenzt bleiben, während der Buddhismus, das Christentum und der Islam sich unter den verschiedensten Rassen der Menschheit verbreiten, ist so wichtig, dass diese Gruppe der Weltreligionen sich wie von selbst von allen übrigen unterscheidet. Am eingehendsten hat Kuenen das Verhältnis der Weltreligionen zu den nationalen Religionen, aus denen jene hervorgegangen sind, erörtert. Allerdings mahnt uns auch bei dieser Einteilung manches zur Vorsicht. Zuerst ist auch sie nicht vollständig; von den nationalen Religionen sind bestimmt abzusondern die Stammesreligionen bei Stämmen, die noch nicht zu einem nationalen Leben gelangt sind, und die Religionen von religiösen Gemeinschaften, die nicht mehr durch nationale Verwandtschaft, sondern durch eine Lehre oder ein Gesetz verbunden sind. Auch ist in dieser Einteilung der wichtige Unterschied zwischen national und territorial bestimmten Religionen gar nicht berücksichtigt. Aber auch bei der Gruppe der sog. Weltreligionen tun sich Schwierigkeiten kund. Der Universalismus kann entweder einfach faktisch oder qualitativ verstanden werden. Im ersteren Falle ist damit bloss die unleugbare Tatsache der grossen Ausbreitung der drei genannten Religionen gemeint, wobei aber daran zu erinnern wäre, dass auch die religiösen Gemeinschaften, die das nationale Band mehr oder weniger gelockert haben, in verschiedenem Grade missionieren: das Judentum hat seine Proselyten und der Brahmanismus seine Anhänger ausserhalb der Grenzen Indiens und des indischen Volkes. Fasst man aber den Universalismus vorwiegend als ein wesentliches Merkmal, als eine Qualität auf, dann kann es nur eine wirkliche Weltreligion geben, sei es, dass eine solche schon vorhanden, aber noch nicht völlig ausgewachsen, sei es, dass sie, etwa aus der Mischung verschiedener vorhandenen Religionen, noch von der Zukunft zu erwarten wäre. Aber auch relativ verstanden sind die drei Religionen der betreffenden Gruppe, was ihre Freiheit von nationaler Begrenzung und ihr Vermögen der Anpassung an verschiedene Bedürfnisse und Zustände betrifft, einander sehr ungleich. Diese Ungleichheit ist von Kuenen, der sogar mit Rücksicht darauf den Islam nicht unter die

[1] Tübinger Quartalschrift 1827.

Weltreligionen zählt, überzeugend nachgewiesen worden. Die Bedenken gegen diese Klassifikation sind so kräftig, dass Tiele, der sie früher immer gehandhabt hatte, später den Namen Weltreligion ganz preisgab und den Gegensatz von national und universal nur noch als untergeordnetes Einteilungsprinzip gelten liess. Seine Haupteinteilung entlehnte er dann dem Gegensatz von natürlich und sittlich.

Hiermit haben wir die Klassifikation berührt, welche weitaus die grösste Bedeutung hat. Freilich wird sie auf sehr verschiedene Arten durchgeführt. Der Gegensatz wird bestimmt entweder als natürlich und geistig, oder als natürlich und sittlich. Das erstere tat Hegel, als er die drei Stufen der Religion (die natürliche Religion, die Kunstreligion und die absolute Religion) als den notwendigen Prozess des menschlichen Geistes begreifen lehrte. Der Mensch in seiner Unmittelbarkeit ist in den Banden des Natürlichen und Sinnlichen befangen; er erhebt sich über diese Sphäre und gelangt zur Behauptung seiner freien Subjektivität; endlich wird der Gegensatz aufgehoben in der vollendeten oder absoluten Religion, worin der Begriff sich erst realisiert. Dies korrespondiert mit den drei Stufen: Weltbewusstsein, Selbstbewusstsein, Gottesbewusstsein bei Edw. Caird. Wie eng nun dieses Schema mit der Hegelschen Philosophie zusammenhängt, so ist doch der Grundgedanke, die Unterscheidung der naturbestimmten und der geistigen Religion von vielen in verschiedener Form aufgefasst worden, so von Asmus, Scharling, von Hartmann u. a. Tiele stellt der natürlichen Religion die ethische gegenüber, je nachdem die Götter als Naturwesen aufgefasst werden, oder sittliche Ideen die Religion beherrschen. Diese ethische Bestimmung durchführend, hat neuerdings H. Siebeck die Entwicklung in den drei Stufen beschrieben: Naturreligion, Moralitätsreligion, Erlösungsreligion.

Haben wir hier die Prinzipien, welche den Klassifikationen zu Grunde liegen, nur im allgemeinen besprochen, so ist es erwünscht, dass einige der wichtigsten Schemata vollständig vorgeführt werden. Wir geben die von Hegel, von Hartmann, Tiele und Siebeck.

Hegel.

I. Die Naturreligion.
   1. Die unmittelbare Religion (Zauberei).
   2. Die Entzweiung des Bewusstseins in sich. Religionen der Substanz.
      a) Die Religion des Masses (China).
      b) Die Religion der Phantasie (Brahmanismus).
      c) Die Religion des Insichseins (Buddhismus).

3. Die Naturreligion im Uebergange zur Religion der Freiheit. Der Kampf der Subjektivität.
   a) Die Religion des Guten oder des Lichts (Persien).
   b) Die Religion des Schmerzes (Syrien).
   c) Die Religion des Rätsels (Aegypten).

II. Die Religion der geistigen Individualität.
1. Die Religion der Erhabenheit (Juden).
2. Die Religion der Schönheit (Griechen).
3. Die Religion der Zweckmässigkeit oder des Verstandes (Römer).

III. Die absolute Religion (Christentum).

VON HARTMANN.

I. Der Naturalismus.
1. Der naturalistische Henotheismus.
2. Die anthropoïde Vergeistigung des Henotheismus.
   a) Aesthetische Verfeinerung (Hellenen).
   b) Utilitaristische Säkularisierung (Römer).
   c) Tragisch-ethische Vertiefung (Germanen).
3. Die theologische Systematisierung des Henotheismus.
   a) Der naturalistische Monismus (Aegypter).
   b) Der Seminaturalismus (Perser).

II. Der Supranaturalismus.
1. Der abstrakte Monismus oder die idealistische Erlösungsreligion.
   a) Der Akosmismus (Brahmanen).
   b) Der absolute Illusionismus (Buddhisten).
2. Der Theismus.
   a) Der primitive Monotheismus (Propheten).
   b) Die Gesetzesreligion oder Religion der Heteronomie (Mosaismus, Judentum, Reformversuche, worunter der Islam).
   c) Die realistische Erlösungsreligion (Christentum).

TIELE.

I. Naturreligionen.
1. Polyzoischer Naturalismus (hypothetisch).
2. Polydämonistisch-magische Religionen unter der Herrschaft des Animismus (Religionen der Wilden).
3. Geläuterte oder organisierte magische Religionen. Therianthropischer Polytheismus.
   a) Nicht organisiert (Religionen der Japaner, der Dravida, der Finnen und Esthen, der alten Araber, der alten Pe-

lasger, der altitalischen Bevölkerungen, der Etrusker [?], der alten Slaven).

b) Organisiert (Religionen der Halbkulturvölker Amerikas, alte chinesische Reichsreligion, Religion der Aegypter).

4. Verehrung von Wesen in menschlicher Form, aber von übermenschlicher Macht und halbethischem Wesen. Anthropomorphischer Polytheismus. (Religionen der vedischen Inder, der alten Perser, der späteren Babylonier und Assyrer, der semitischen Kulturvölker, der Kelten, Germanen, Hellenen, Griechen und Römer.)

II. Ethische Religionen. (Spiritualistisch-ethische Offenbarungsreligionen.)

1. Nationale nomistische (nomothetische) Religionsgemeinschaften. (Taoismus und Confucianismus, Brahmanismus, Jainismus, Mazdeismus, Mosaismus und Judaismus, die beiden letzteren schon Uebergang zu 2.)

2. Universalistische Religionsgemeinschaften. (Buddhismus, Christentum; der Islam mit seinen partikularistischen und nomistischen Bestandteilen gehört nur halb hierzu)[1].

H. Siebeck.

Naturreligion, R. der Weltbejahung ohne ethische Bestimmung (die Religionen unterhalb der Kultur).

Moralitätsreligion, in vielen Graden und Stufen (Mexikaner, Peruaner, Akkader, Chinesen, Aegypter, Inder, Perser, Germanen, Römer, die höchste Stufe bildet hier die griechische Religion).

Den Uebergang der Moralitätsreligion zur Erlösungsreligion bildet das Judentum.

Erlösungsreligion, einseitig im Sinne der Weltverneinung: der Buddhismus.

Positive Erlösungsreligion: das Christentum.

Rückfall in die Moralitätsreligion: der Islam.

Wir verzichten darauf, eine religiöse Statistik zu geben, die doch noch mit zu viel unbekannten Grössen rechnet. Annähernd schätzt man die Menschheit auf 1400 Millionen, wovon dann ungefähr 30 % Christen, 8 ½ % Mohammedaner, ½ % Juden, 35 % Buddhisten, 9 ½ % Brahmaverehrer, 16 ½ % Fetischdiener wären; freilich hat man dabei die Chinesen und Japaner sämtlich den Buddhisten zugezählt.

---

[1] Diese Einteilung ist nach brieflichen Mitteilungen Tieles verbessert.

Nötiger ist es, einige Hauptformen der Religion, denen wir öfter begegnen werden, im voraus kurz zu beschreiben.

Zuerst ist das Wort Animismus zu erklären. Durch die biologischen Erscheinungen, namentlich Schlaf und Tod, hat der Mensch in sich selber ein anderes, vom Körper verschiedenes Wesen entdeckt, seine Seele. Diese Seele kann er sich nun nicht anders als materiell denken, freilich von einer feineren Materialität als der Körper; sie hat ihren Sitz im Puls, im Herzen, im Blut, im Atem, im Schatten, bisweilen denkt der Mensch sich auch, dass mehrere Seelen in seinem Körper hausen. Diese Seele nun kann den Körper verlassen, wieder zurückkehren, frei umherschweifen, sich in andere Körper einschleichen. Ebenso wie er selber beseelt ist, so denkt der Mensch sich auch andere Wesen, Tiere, Pflanzen, Naturerscheinungen, ja selbst Dinge als beseelt. Dieser Animismus oder Lehre der Seelen erweitert sich zum Geisterglauben; die Seelen werden Geister, nicht mehr an die einzelnen Wesen gebunden. Auch mit den Naturgeistern fliessen die Seelen der Naturwesen vielfach zusammen, und so sind Seelen, Dämonen, Götter die verschiedenen Stufen derselben Entwicklung. Diese Lehre Tylors, bei vielen lange Zeit zum Axiom erhoben, ist neuerdings durch allerlei hinfällig geworden. Sie bietet eine zu einfache und zu einförmige Erklärung der ganzen Religion und Kultur, eine Erklärung, die sogar nicht die Erscheinungen im Leben der Wilden befriedigend löst. Denn es ist neuerdings klar geworden, dass bei manchen Stämmen von solchen individuellen Seelen, Tier-, Pflanzen-, Ding- und Speziesseelen herzlich wenig zu finden ist, dass sie überhaupt die Seelen nicht individualisieren, sondern einen Seelenstoff, ein Lebensfluidum, das äusserlich übertragen und auch geraubt werden kann, erkennen. Diese Anschauung wenigstens bietet die beste Erklärung für manche Bräuche, die wir bei den Völkern des malaiischen Archipels finden werden. Jedenfalls ist eine rein animistische Basis der Religion nirgends aufzuweisen.

Nahe mit dem Animismus verwandt ist der Fetischismus, der früher wohl bei manchen als die ursprüngliche Religionsform galt, nach Tylors Werk aber den Platz dem weiteren Begriff Animismus hat räumen müssen. Durch das Buch eines geistvollen französischen Juristen, C. de Brosses, Du culte des dieux fétiches (1760) wurde zuerst die allgemeine Aufmerksamkeit auf den Fetischismus gelenkt. Das Wort war freilich schon ein Jahrhundert früher (1673) dem dänischen Missionar W. J. Müller bekannt, ja es kommt bereits in mehreren Reisebeschreibungen aus dem Anfang des 17. Jahrh. vor. Es ist das portugiesische Feitiço (Zauber, bezauberte Sache), abzuleiten nicht

von Fatum, aber von factitius (chose fée). Diese Bezeichnung galt in erster Linie für die Erscheinungen, welche man bei den Negern der Westküste Afrikas beobachtete, aber schon DE BROSSES verglich diese mit Zügen der altägyptischen Religion, und so hat der Name Fetischismus eine allgemeine Bedeutung erhalten, ja COMTE hat ihn sogar für die unterste Stufe der religiösen Entwicklung gebraucht. Der Fetisch wird meistens als der sinnliche Gegenstand definiert, — der Klotz oder Stein, der Objekt religiöser Verehrung ist. Dagegen wollen andere den Fetisch als Zaubermittel betrachtet wissen; er sei nicht Objekt der Verehrung, sondern „Mittel, wodurch man sich mit der Gottheit in nähere Verbindung setzt, welchem göttliche Kräfte einwohnen" (so LUBBOCK, HAPPEL u. a.). Die Sache verhält sich wohl so, dass zwischen demjenigen, was wir begrifflich trennen, das Bewusstsein des Wilden keinen Unterschied macht; die Fetische sind ihm ebenso sehr Objekte religiöser Verehrung als Zaubermittel: für beide Gedanken, wie für ihre enge Verbindung, sind die Belege zahlreich. Jedenfalls unterscheidet sich das betreffende Objekt von blossen Zaubermitteln dadurch, dass es selbst anthropopathisch aufgefasst und in der Regel religiös verehrt wird.

Fliessend ist der Unterschied zwischen Fetisch und Idol. Beiden wird der verehrte Geist, dessen Hilfe man sucht, als eingekörpert gedacht; aber während der Fetisch meist ein zufällig gefundener, roher Gegenstand ist, so hat das Idol irgend eine Bearbeitung von Menschenhand erfahren. Ein geringer Ritz, ein paar Farbenstriche machen den Fetisch zum Idol.

Den Fetischismus hat SCHULTZE aus vier Schritten erklärt, welche das Bewusstsein des Wilden macht. Zuerst die bei einem engen Vorstellungskreis sehr erklärliche Ueberschätzung auch kleiner und unbedeutender Objekte, die der Wilde mit Verwunderung wahrnimmt, dann die anthropopathische Auffassung dieser Objekte als lebendig, fühlend und wollend, drittens ihre kausale Verknüpfung mit glücklichen oder unheilvollen Ereignissen und Erfahrungen, endlich die Meinung, dass diese Objekte religiöse Verehrung erheischen. So ist der Geist, der dem Fetisch innewohnt, nicht die diesem Objekt zugehörige Seele oder Lebenskraft, sondern ein mit diesem Objekt verbundener, darin eingekörperter Geist. Aus dem Obigen geht hervor, dass der Definition des Fetischismus als der religiösen Verehrung sinnlicher Gegenstände mehrere ergänzende Bemerkungen hinzuzufügen sind. Nicht jede Verehrung sinnlicher Gegenstände kann man Fetischismus nennen, sonst würde ja der ganze Naturdienst dazu gehören, sondern nur die, welche mit Zauberei verbunden ist. Auch nicht alles

Wahrnehmbare gilt uns als Fetisch, sondern nur die einzelnen, wir möchten sagen zufälligen, Objekte, auf welche die Aufmerksamkeit fällt. Gegen SCHULTZE möchten wir die Himmelskörper davon ausschliessen und bloss irdische Objekte als Fetische betrachten, aber mit SCHULTZE anerkennen, dass der Mensch aufhört, Fetischdiener zu sein, sobald er den Geist von dem materiellen Objekt unterscheidet. Auch so gefasst, bleibt der Begriff noch weit genug: es gibt Fetische einzelner Personen, Familien, Dörfer, Staaten, grosse bleibende Fetische, und andere, mehr zufällige, die nur kurze Zeit und zu einem bestimmten Zweck verehrt werden.

Eine andere weitverbreitete Erscheinung ist der Totemismus. Der Name ist einer der Indianersprachen Nordamerikas entlehnt und deutet eine religiöse und soziale Lebensform an, die seitdem auch bei vielen andern Völkerschaften ausser Amerika gefunden ist. Auch hier, wie bei Animismus und Fetischismus, sind wir also unter den Wilden. Aber während Animismus und Fetischismus von den Erfahrungen und Vorstellungen der Individuen ausgehen, ist der Totemismus mit dem Leben des Stammes, Clan, eng verwachsen; während es sich dort um Vorstellungen handelt, so liegen den totemistischen Gedanken allerlei Bräuche und Riten zu Grunde. Die zwei Gruppen von Erscheinungen liegen also auseinander; und als Prinzip religionsgeschichtlicher Erklärung bilden diese zwei Richtungen zwei weit verschiedene Schulen. Ist der Glaube oder ist der Brauch, der Ritus das Prius? sind die Vorstellungen einzelner Individuen oder die Sitten des Clan Ausgangspunkt?

Im Totemismus betrachtet der Clan irgend eine Tiergattung, bisweilen auch Pflanzensorte, ausnahmsweise auch ein einzelnes Tier oder Pflanze, als mit dem Leben des Stammes und all seiner Glieder eng verwachsen. Dieses Tier ist das heilige Tier, Ahne des Clan, man darf es nicht töten noch essen, ausser denn bisweilen in gewissen heiligen Opferriten; die Glieder des Stammes schmücken sich mit den Insignien, den Federn, der Haut des heiligen Tieres, bei Zeremonien, namentlich wenn in der Pubertät die jungen Leute ganz dem Stamme einverleibt werden, feiert man das Ahntier mit Tänzen, oder wird der einzelne durch das Blut der Stammgenossen dem Stammesbund einverleibt. Diese totemistische Stammverfassung geht zusammen mit eigentümlichem Eherecht (matriarchat, exogamy, d. h. die Verwandtschaft allein von seiten der Mutter und Heirat, soweit es denn Heirat gibt, ausser dem Stammverband). Allerlei Verbote von Speisen, Heirat usw., die hieraus hervorgehen, heissen Tabuverbote: der Tabuismus, dessen Sphäre sich freilich nicht ganz mit der des Totemismus deckt, besteht

in der Isolierung heiliger, vom gewöhnlichen Leben und Gebrauch ausgeschlossenen Dinge.

Es ist deutlich, dass der Totemismus viel weiter und viel tiefer greift wie der Animismus, insofern er das Stammesleben umfasst und das der Individuen in allen wichtigsten Momenten des Lebens begleitet. Es ist, wie gesagt, Glaube und Sitte zugleich. Und, indem er eine wesentliche Verwandtschaft zwischen dem Menschen und dem Objekt seiner Verehrung stiftet, und eine Gemeinschaft zwischen allen Gliedern des Stammes in den religiösen Riten betätigt, so enthält er schon, freilich in rohen Anfängen und ganz magisch, den Keim der mystischen und sakramentalen Religionsformen[1].

Den Charakter des Polytheismus zu erklären ist hier überflüssig, da seine verschiedenen Formen und Stufen bei den einzelnen Religionen beschrieben werden sollen. Aehnlich verhält es sich mit der Mythologie. Um deutlich zu machen, dass die Rätsel dieser vielfach verworrenen Wissenschaft nicht durch einen Schlüssel werden geöffnet, sondern dass von vielen Seiten her die Vorstellungen stammen, die das Komplex einer grossen Mythologie bilden, wäre es erwünscht, eine Uebersicht zu geben von der Geschichte der Mythendeutung. Dies ist hier weder am Platz, noch nötig, da Mythen weit besser in den einzelnen Teilen, national, zeitlich, örtlich bestimmt, werden erklärt.

Im Wort Monotheismus soll mono nicht bloss Zahlwort sein, sondern eine Qualität andeuten, des geistigen Gottes, der seinem Wesen nach einzig ist. In dem Sinne gibt es nur eine monotheistische Religion: der jüdische Jahvismus mit seinen zwei Töchtern, das Christentum und der Islam.

Schliesslich wollen wir noch ein neuerdings sehr beliebtes Wort prüfen: Henotheismus. Wenn nicht das Wort, so stammt doch der Gedanke von Schelling, der einen relativen Monotheismus als Prinzip der ursprünglichen Einheit der Menschheit annahm. Dieser relative Monotheismus erkennt nur einen Gott an, aber diese Einheit ist zufällig, nicht wesentlich: dem einen kann sich ein zweiter anreihen, wie auf der andern Seite dieser relative Monotheismus sich zum reinen ausbilden kann. In diesem ersten Stadium liegt also der Anfangspunkt der weiteren Entwicklung, sowohl zum Polytheismus als zum Monotheismus[2]. Hat diese Konstruktion nirgends in der Geschichte einen Anhaltspunkt, so verhält es sich anders mit der Ansicht M. Müllers, welcher gerade für eine bestimmte, historische Form der Religion den

[1] Dieser Gedanke ist entwickelt in W. Robertson Smith Lectures on the religion of the Semites (Burnett Lectures 1889).

[2] Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Vorl. VI.

Namen Henotheismus (oder Kathenotheismus) anwendet. Es ist die Religion der Hymnen des Rig-Veda, welche sich dadurch auszeichnet, dass bei der Anrufung die einzelne Gottheit ausschliesslich das Gemüt des Betenden erfüllt; ohne die Existenz anderer Götter zu leugnen, hat der Betende nur den einzelnen Gott, bald diesen, bald jenen, vor Augen; diesem schreibt er jedesmal alles Göttliche zu. Die Anbetung einzelner Götter („worship of single Gods") nun ist weder Polytheismus noch Monotheismus, sondern Henotheismus. Dagegen ist aber mit Recht erinnert worden, dass die Frömmigkeit überall (nicht bloss in den Rig-Vedahymnen) das Objekt, das sie verehrt, über alles erhebt und ausschliesslich betont, weshalb es nicht angehe, für diese Erscheinung eine besondere Klassifikation zu machen[1]. Andere geben dem Begriff des Henotheismus eine weitere Anwendung und einen mehr philosophischen Inhalt. So von Hartmann, der allerdings den Henotheismus ungefähr im Sinne M. Müllers fasst, aber ihn nicht zu einer besonderen Erscheinung macht, sondern als Ausgangspunkt der ganzen religiösen Entwicklung aufstellt. Ganz anders Asmus, der die Religion der indogermanischen Völker als henotheistisch beschreibt, da sie in der Vielheit der göttlichen Personen eine Einheit des göttlichen Wesens erkennen. Wieder anders Pleiderer, der unter Henotheismus den nationalen oder relativen Monotheismus versteht, der bei Israel die Vorstufe zum wahren Monotheismus wurde. So ist ersichtlich, dass ein fester Begriff mit dem Worte nicht verbunden ist, und dass auch keinerlei Bedürfnis danach vorliegt. Da es also nur die Unklarheit fördern kann, so wäre es erwünscht, das Wort Henotheismus ganz zu beseitigen.

Die Religionsgeschichte gliedert sich aber am besten, wie schon oben bemerkt, nicht nach sachlichen Gesichtspunkten, sondern nach dem ethnographischen und historischen Zusammenhang der Völker. Wir begegnen zuerst mehreren Rassen, die kein eigentlich historisches Leben geführt haben, keine geordneten Zustände und zusammenhängende Anschauungen besitzen. Wir dürfen diese Wilden und Barbaren, die sog. Naturvölker, die keine eigene Literatur haben und nur aus Berichten der Reisenden und Missionare bekannt sind, keineswegs von unserer Darstellung ausschliessen. Wir betonen aber, dass jede Beschreibung ihrer Religionen mehr oder weniger den Charakter abgerissener und willkürlich gewählter Notizen trägt. Auf wirklich historischem Boden befinden wir uns erst bei den Kulturvölkern, wo eine eigene Literatur von der Entwicklung auch des religiösen Bewusstseins zeugt.

[1] M. Müller, History of anc. sanskr. Literature, p. 532, Chips I, Hb. Lect. VI., dagegen W. D. Whitney, Le prétendu hénothéisme du Veda (R. H. R. 1882 II).

Die sogenannten Naturvölker.

Unter Mitwirkung von Dr. Thomas Achelis (Bremen).

Allgemeine Literatur über die sog. Naturvölker. Hierzu gehört die geographische und die Missionsliteratur in ihrem weitesten Umfang: Zeitschriften, allgemeine Uebersichten, Reisebeschreibungen usw. Für die Religionswissenschaft besonders ergiebig sind: Zeitschrift für Ethnologie, seit 1869, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, 1869—1890); Internationales Archiv für Ethnographie seit 1888; Archiv für Religionswissenschaft (J.C.B. Mohr, seit 1904 Teubner).

Für die Anthropologie sind die Werke von Prichard, Darwin, Huxley, de Quatrefages besonders wichtig. Eine reiche Tätigkeit sowohl auf anthropologischem als auf ethnographischem Gebiet hat der vielgewanderte A. Bastian entwickelt, der sowohl in systematischen Arbeiten (Der Mensch in der Geschichte, 3 Bde, 1860, Grundzüge der Ethnologie, 1884) als in zahlreichen und ausführlichen Werken über einzelne Gebiete das reiche Material, das er in allen Weltteilen gesammelt, verarbeitet hat, leider aber in so abstrusem Stil und in so ungeordneter Massenhaftigkeit, dass seine Bücher mit wenigen Ausnahmen unlesbar sind. Anregend, wenn auch vielfach zum Widerspruch reizend, ist der erste, leider einzige Band von G. Gerland, Anthropologische Beiträge (1875); auch dessen Atlas der Ethnographie (1876) ist wertvoll. Von grossem Interesse sind die Sammlungen von R. Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche (1878, 1889). Von den allgemeinen Uebersichten sind zu empfehlen: E. B. Tylor, Anthropology (1881); derselbe schrieb auch den Artikel Anthropology in Enc. Br.; O. Peschel, Völkerkunde (1874); auch die andern Arbeiten dieses Verfassers über Erdkunde sind sehr ergiebig; Fr. Müller, Allgemeine Ethnographie (1873, 2. umgearb. Aufl. 1879); derselbe verfasste auch die Ethnographie für den anthropologischen Teil der Reise der österreichischen Fregatte Novara um die Erde (1868); Th. Achelis, Moderne Völkerkunde. Deren Entwicklung und Aufgaben (1896).

Von grösseren Werken ist G. Klemm, Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit (10 Bde, 1843—1852) durch die zahlreichen Nachrichten aus Reisebeschreibungen, die es enthält, noch immer wertvoll. Klemm ist aber weit überholt durch Th. Waitz, Anthropologie der Naturvölker (6 Bde, 1859—1872; der erste Band: Ueber die Einheit des Menschengeschlechtes und den Naturzustand des Menschen, in 2. Aufl. 1876, VII und VI nicht mehr von Waitz, sondern von G. Gerland), ein unentbehrliches Hauptwerk, mit reicher, wiewohl jetzt bei dem jährlichen Zuwachs schon etwas veralteter Literatur; dem Material ist durchaus zu vertrauen, das Urteil über religiöse Verhältnisse, namentlich bei Waitz, jedoch nicht immer zutreffend. Den etwas wunderlichen Gedanken, das anthropologische und ethnographische Material, sowohl in Betreff der Wilden, als der alten und neuen Kulturvölker, in Tabellen-

form zu bringen, hat H. Spencer gefasst und unter seiner Leitung und nach dem Schema seiner Philosophie ausführen lassen. Davon sind erschienen unter dem allgemeinen Titel Descriptive Sociology: 1. English by J. Collier; 2. Ancient Mexicans, Central Americans, Chibchas and ancient Peruvians by R. Scheppig; 3. Types of lowest races, Negritto Races and Malayo-Polynesian Races by D. Duncan; 4. African races by D. Duncan; 5. Asiatic races by D. Duncan; 6. American races by D. Duncan; 7. Hebrews and Phoenicians by R. Scheppig; 8. French by J. Collier. Obgleich das Material nicht immer aus den besten Quellen zusammengebracht und durchaus nach doktrinären Gesichtspunkten geordnet ist, so wird man doch, namentlich von den Sammlungen Duncans, mit Nutzen, aber immer vorsichtig, Gebrauch machen können. Eine angenehm geschriebene und gediegene Uebersicht über die Religionen der Wilden gibt A. Réville, Les religions des peuples non civilisés (2 vol., 1883), wo man die besten Quellen angeführt und gebraucht findet. Im Dienste der katholischen Polemik gegen die Entwicklungslehre, mit interessantem Material, schrieb W. Schneider, Die Naturvölker; Missverständnisse, Missdeutungen und Misshandlungen (2 Bde, 1885— 1886).

Dieser Uebersicht wäre als Ergänzung etwa noch hinzuzufügen: A. Vierkandt, Natur- und Kulturvölker (Berlin 1896); L. Frobenius, Weltanschauung der Naturvölker (Weimar 1898); von mehr ethnographischen Untersuchungen: E. B. Tylor, Urgeschichte der Menschheit (Leipzig 1870); derselbe, Anfänge der Kultur (2 Bde, Leipzig 1873); derselbe, Einleitung in das Studium der Anthropologie (Braunschweig 1883); Lubbock, Vorgeschichte der Zivilisation (2 Bde, Jena 1874); derselbe, Entstehung der Zivilisation (Jena 1876); Brinton, Anthropology and Ethnography (Philadelphia 1886); derselbe, The Aims of Anthropology (Salem 1895); derselbe, Religions of primitive peoples (Newyork 1897); von Hellwald, Kulturgeschichte (2 Bde, 2. Aufl., Augsburg 1876); derselbe, Naturgeschichte des Menschen (Stuttgart 1882); Caspari, Urgeschichte des Menschen (2 Bde, Leipzig 1873); Hörnes, Urgeschichte des Menschen. (Wien 1892); Lippert, Seelenkult (Berlin 1881), derselbe, Die Religionen der europäischen Kulturvölker (Berlin 1881); derselbe, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch (Berlin 1884); derselbe, Allgemeine Geschichte des Priestertums (2 Bde, Berlin 1883); derselbe, Kulturgeschichte der Menschheit (2 Bde, Stuttgart 1887); Die Bücher von Lippert sind alle mit grösster Vorsicht zu benutzen, noch mehr gilt dieses von Letourneau, L'évolution religieuse (Paris 1897); derselbe, La psychologie ethnique (Paris 1901); viel solider ist De la Grasserie, La psychologie des religions (Paris 1899); derselbe, Des religions comparées (Paris 1899); l'année sociologique (herausgegeben von E. Durkheim, Paris, besonders 1899 verschiedene wichtigere Abhandlungen).

§ 3. Die afrikanischen Naturvölker.

Literatur. Im zweiten Band des Werkes von Th. Waitz findet sich eine ziemlich umfangreiche Aufzählung von Quellennachweisen. Dazu kommt die gerade in den letzten zwei bis drei Decennien sehr starke ethnographische Literatur (der dunkle Erdteil war modisch geworden, ausserdem fanden die jüngsten europäischen Kolonialerwerbungen gerade hier statt), die freilich das eigentlich Religionswissenschaftliche nicht gerade häufig oder wenigstens nicht in erster Linie berührt). Die bekanntesten dieser Reisenden und Sammler sind etwa: Baker, Barth, Baumann, Burton, Cameron, Bastian, Buchner, de Chaillu, Letourneux, von Goetzen, Holub, Klunzinger, Theoph. Hahn, Junker, Livingstone, Meeren-

sky, Mungo Park, Nachtigal, Pechuël-Loesche, Pautitschke, Passarge, Pogge, Rohlfs, Schweinfurth, Speke, Stanley, Staudinger, Stuhlmann, Vogel, Zöller u. a. Die südafrikanischen Sprachen sind vortrefflich behandelt durch W. H. J. Bleek, die südafrikanischen Märchen hat gesammelt Callaway. Die Zersplitterung der afrikanischen Stämme hat zu einer ethnischen Einheit zusammengefasst R. Hartmann, Die Völker Afrikas (1879) und die Nigritier (1876). Der Ursprung der afrikanischen Kultur (materiellen und ideellen) hat neuerdings L. Frobenius einer ausführlichen Untersuchung unterzogen (Ursprung der afrikanischen Kultur, Berlin 1898) unter sorgfältiger Berücksichtigung der vielfachen äusseren Einwirkungen (malaiischer, vorderasiatischer, indischer usw.). Religionsgeschichtlich sind besonders wichtig: W. Bosman, Nauwkeurige beschrijving van de Guinese Goud-Tand-en Slavekust (3 ed. 1737); A. Bastian auf eigenen Beobachtungen basierende Schriften, vor allem: Ein Besuch in San Salvador (1859), mit klaren psychologischen Erörterungen, Die deutsche Expedition an der Loangoküste (2 Bde, Jena 1875), Der Fetisch an der Küste Guineas (Berlin 1884) und manches in der Monographie: Der Papua des dunklen Inselreichs (Berlin 1885); Fr. Schultzes Schrift, der Fetischismus (Leipzig 1871) stützt sich in der Hauptsache auf Bastian; B. Cruickshank, Achtzehnjähriger Aufenthalt auf der Goldküste (1834); J. L. Wilson, Western Africa, its history etc. (1856); A. H. Post, Afrikanische Jurisprudenz (1887); A. B. Ellis, The Ewe-speaking people (1890), derselbe, The Tshi-speaking peoples of the Goldcoast of West Africa (1888), derselbe, The Yoruba speaking people (1899); J. Macdonald, Religion and myth (1893). Für Südafrika kommt hauptsächlich in Betracht: F. Fritsch, Die Eingeborenen Südafrikas (1872), der besonders die optimistischen Anschauungen über die Bantuvölker, unter denen man eine Zeitlang Idealgestalten für die Plastik anzutreffen meinte, berichtigte, für die Religion wichtig: Casalis, Les Bassoutos (1859); Th. Hahn, Tsuni'-Goam, the supreme Being of the Koi-koi (1862); Callaway, The religions System of the Amazulu (1868—1872). Sodann kommen auch hier natürlich die verschiedenen Missionszeitschriften in Betracht, neuerdings: Afrika, Zeitschrift für die sittliche und soziale Entwicklung der deutschen Schutzgebiete, herausgegeben vom Evangelischen Afrika-Verein (Berlin.) Für die in Afrika so bedeutsamen, soziale und religiöse Motive innig verschmelzenden Klubs und Geheimbünde liefert nebst dem erforderlichen Material eine vortreffliche Darstellung: H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde (Berlin 1902). Auf vorzüglichen Beobachtungen beruhen: H. A. Junod, Les-Ba-Ronga (1898), auch seine Darstellung in Folk-Lore (1903). Mary Kingsley, West African Studies (1899). Uebersichtlich aber einseitig: W. Schneider, Die Religion der afrikanischen Naturvölker. I—II; S. R. Steinmetz, Rechtsverh. von eingeb. Völkern in Afrika und Ozeanien (1903).

Wenden wir uns zunächst zu primitiven Völkern Afrikas, so fallen manche Einwohner trotz ihrer geographischen Angehörigkeit zum dunkeln Erdteil für unsere Betrachtung fort. Das gilt sowohl für die Aegypter als die Madagassen; jene zählen nicht zu den Naturvölkern, diese sind so sehr mit Malaien und Arabern versetzt, dass sie nicht in diesen Rahmen gehören. Auch wir können uns hier ebensowenig aus einleuchtenden Gründen in die ethnographischen Kontroversen über die fragliche Einheit der Afrikaner mischen, — Fried. Müller nahm fünf verschiedene Rassen an, Peschel drei, wobei der mittelländischen im

Norden des Erdteils die führende Rolle zufiel, Hartmann hat unter Beseitigung der üblichen Bezeichnungen der Semiten und Hamiten und namentlich der althergebrachten Vorstellung von dem „blauschwarzen, dicknackigen, schafwollbehaupteten Phantasienigger“ für ganz Afrika eine einheitliche, autochthone Rasse aufzustellen gesucht — eine Hypothese, die natürlich auch nicht ohne Widerspruch geblieben ist. Die weitere Tragweite derselben besteht (was beiläufig bemerkt sein mag) darin, dass unter dieser ethnographischen Voraussetzung die landläufige Verurteilung des Negers nicht wenig abgeschwächt wird, indem die niedere Gesittung mancher Stämme nicht der Rasse als solcher, sondern nur den ungünstigen Existenzbedingungen zur Last fällt. Wie man aber auch über die Kulturfähigkeit dieses Zweiges der Menschheit denken mag (vielleicht liefert in absehbarer Zeit Nordamerika in dieser Beziehung noch ein verlässliches Material!), bislang scheint immer noch das Wort Peschels zu Recht zu bestehen: Den Neger einer Erhebung auf höhere Zustände für unfähig zu erklären, wäre bare Willkür; doch für die niedrigen Stufen der bis jetzt vorhandenen Gesittung allein nur die Natur des Festlandes anzuschuldigen, hiesse gänzlich die Verschiedenheit in der Begabung der Menschenrassen verkennen. Für unsere Darstellung kommt die auch geographisch und selbst ethnographisch bewährte Dreiteilung des Kontinents lediglich in Betracht.

Ehe wir aber konkretes Material bringen, sind wir genötigt, auf zwei Momente in aller Kürze einzugehen, die, freilich überhaupt religionsgeschichtlich bedeutsam, für Afrika von ganz besonderer Wichtigkeit sind, auf den Fetischismus und die so weit verbreiteten Geheimbünde. Die gewöhnlichen Negerfetische und Verkörperungen subjektiver Gefühlsanschauung (Bastian), Idole und Fetische, sind durchaus nicht scharf voneinander zu trennen, namentlich nicht Amulette, die als Verkörperungen göttlicher Kraft zur Abwehr von Unheil getragen werden. Gegenstand dieser übernatürlichen Wirksamkeit kann (natürlich unter sachverständiger Anleitung des Priesters) schliesslich alles werden, was der leicht erregbaren Phantasie des Naturmenschen irgendwie bedeutsam erscheint, Menschen, Tiere, Holz- und Steinklötze bis herunter zu einem bunten Lappen oder einer schillernden Perle. Nicht selten tritt der Fall ein, dass der Fetisch versagt, seine Kraft verliert (Bastian erzählt einen solchen drastischen Fall, wo der Fetisch schon im voraus, um sich möglichst anzustrengen, unbarmherzig geprügelt wird, San Salvador S. 61), oder der Mensch nur durch starke Fasten und Büssungen sich seine Gunst zu erkaufen vermag. Daher die unmittelbare Verknüpfung dieser Prüfungen und

Kasteiungen (Quixilles genannt) mit dem Fetisch, wie sie Bastian beschreibt: Das Kind wird schon in den ersten Tagen nach der Geburt zu dem Ganga (Priester) gebracht, der ihm ein oder mehrere Gelübde auferlegt, und die Mutter wacht sorgfältig darüber, es von klein auf zu ihrer Beobachtung anzuhalten und darin zu unterrichten, damit es in späteren Jahren weniger leicht Fehltritten ausgesetzt sei.

„Anderswo (es war eben vom Kongo die Rede) wird dagegen die mystische Verknüpfung mit dem Mokisso (Fetisch) bis zum eindruckfähigsten Moment des Jugendalters, dem Uebergang zur Pubertät, verschoben, wenn in der träumerischen Zeit der Ideale in Afrika die Knabenkolonien in den Wald ziehen oder der Indianer seinen einsamen Baum besteigt. Ausserdem geben bedeutungsvolle Lebensereignisse Veranlassung, den Fetisch zu erkennen. Auf welche Weise immer der Mokisso ausgewählt sein mag, mit ihm ist seinem Verehrer sein Lebensziel gegeben, er findet in ihm seine Befriedigung, die Erfüllung jener bangen Fragen, die, wie überall, die Menschenbrust, so auch die des Negers durchwehen; nur dass sie in der letzteren sich mit einer einfacheren Antwort zufriedenstellen lassen. Das Gelübde, das er über sich genommen, bildet für ihn den ganzen Umfang seiner Religion. Solange er in angenehmen Verhältnissen lebt, fühlt er sich glücklich und zufrieden unter dem Schutz seines Mokissos; er fühlt sich stark unter seinem Beifall, er schreibt seine sonnigen Tage dem Wohlgefallen derselben zu, weil er genau in der Weise handelt und denkt, wie es sein Wunsch und Wille erheischt. Hat er aber absichtlich oder unfreiwillig sein Gelübde gebrochen, seine Vorschriften übertreten, so ist er in einen unheilbaren Zwiespalt mit sich selbst getreten; natürlich brechen Unglücksfälle über ihn herein, bald häuft sich der schwere Druck der Leiden, und was bleibt ihm übrig, als zu sterben und zu vergessen? Denn ihm strahlt nirgends ein höheres Licht der Hoffnung, nirgends eine Bahn des Heils und der Errettung. Der Unglückliche in Afrika braucht nicht den Tod zu suchen; die Feinde, die ihn rings in der Gestalt seiner Mitmenschen umgeben, haben bald den Schwachen unter ihre Füsse getreten und mit dem letzten Atemzuge des Fetischanbeters ist ein Weltsystem (freilich ein Weltsystem im kleinsten Duodezformat) untergegangen. Der Mensch stirbt und mit ihm stirbt der Gott, den er sich selbst gemacht hatte, sie sinken beide zurück in die Nacht des Nichts“ (Bastian, San Salvador S. 254).

Und auch die Mahnung des Altmeisters der Völkerkunde besonders unter dem ausdrucksvollen Hinweis auf die gräuelvollen Hexenprozesse mag hier noch beherzigt werden: „Der Fetischismus gilt als die roheste Auffassung der Religion, aber roher noch dürfte fast die

europäische Auffassung solch afrikanischer Auffassung erscheinen, besonders wenn im eigenen Hause gekehrt werden sollte. Bisher ein zufällig aufgegriffener Spielball, in den Reisebeschreibungen umhergeworfen, hat der Fetisch sich neuerdings ernster Aufmerksamkeit zu erfreuen gehabt, um ihn als psychologisches Beobachtungsobjekt vorzuführen" (Der Fetisch S. 76). Es ist übrigens sehr begreiflich, dass beim Eindringen des Christentums auch das Kreuz zu diesen magischen Verrichtungen und Beschwörungen (namentlich bei den Exorzisationen, dem Vertreiben der bösen Geister) verwendet wurde.

Die schon erwähnten Pubertätsweihen, in denen die wehrfähigen Jünglinge unter die Zahl der vollberechtigten Männer aufgenommen werden, vermitteln uns den Uebergang zu den so ausserordentlich wichtigen, Recht und Religion unauflöslich verknüpfenden Geheimbünden; meist sind es, wie schon angedeutet, Männer, nur gelegentlich sondern sich in ähnlicher Weise die Frauen ab (so in Südguinea der Njembeorden). Die Knabenzeiten bilden körperlich und geistig den bedeutsamen Uebergang in ein höheres Lebensstadium; körperlich, denn sie sind durchweg verknüpft mit nicht geringen Beweisen der uns fast unmenschlich dünkenden Standhaftigkeit gegenüber den ausgesuchtesten Martern (die bekannten Geisselungen der Spartaner bilden demgegenüber nur ein schwaches Nachspiel), geistig, denn die Neuaufgenommenen machen in der Tat eine seelische Verwandlung, eine Art Wiedergeburt durch, vermöge deren sie die Erinnerung an ihr bisheriges Dasein bis auf den letzten Rest verlieren (vgl. das betreffende Material bei Bastian, Naturwissenschaftliche Behandlungsweise der Psychologie S. 139ff. und San Salvador S. 82ff.).

Der Zweck solcher Vereinigungen ist höchst verschiedenartig; sehr einleuchtend und uns insbesondere aus der Vehme bekannt ist deren sozialpolitische Bedeutung, wenn die gewöhnliche Justiz versagt. Das ist z. B. der Fall bei dem sehr gefürchteten Egboeorden an der westafrikanischen Küste, den Bastian folgendermassen schildert: „Er ist in elf Grade eingeteilt, von denen die drei obersten (Nyampa) für Sklaven nicht käuflich sind. Der gewöhnliche Weg ist der, dass Eingeweihte sich in die höheren Stufen nacheinander einkaufen; das dadurch erlöste Geld wird unter die Nyampa verteilt, die den inneren Bund bilden; dem König selbst kommt die Präsidentschaft zu. Jede der verschiedenen Stufen hat ihren Egboetag, an welchem ihr Idem oder gespenstische Repräsentation eine absolute Herrschaft ausübt, wie sie die Römer dem Diktator in kritischen Zeiten übertrugen. Das Land befindet sich gleichsam in einem permanenten Belagerungszustand, der durch die Ueberzahl der Sklaven und Frauen nötig wird,

indem die traditionellen Gebräuche des alten Herkommens durch die regelmässig einander folgenden Egboetage und der damit verbundenen Proklamierung des Kriegsgesetzes beständig ausser Kraft gesetzt werden. Seine Entstehung soll der Egboeorden auf den Messen genommen haben, die auf einem grossen Oelmarkt des Inneren abgehalten werden. Da dort vielfach Unordnungen einrissen, der europäische Handel aber zur Aufrechthaltung des Kredits eine genaue Einhaltung der übernommenen Verpflichtungen erforderte, so bildete sich dies Institut als eine Art Hansa unter den angesehensten Kaufleuten zu gegenseitiger Wahrung ihrer Interessen und gewann später die politische Bedeutung einer Vehme, indem es die ganze Polizei in ihren Bereich zog. Die Könige suchten sich stets die Grossmeisterschaft in diesem Orden zu sichern — übrigens gerade so wie unsere deutschen Kaiser im Mittelalter für die Vehme —, da ohne dieselbe ihr Ansehen zu einem Schatten herabsinkt. Europäische Kapitäne haben es mehrfach vorteilhaft gefunden, sich in die niederen Grade einweihen zu lassen, um ihre Schulden leichter eintreiben zu können" (Rechtsverhältnisse S. 402). Aber ausser diesem recht finanziellen Zweck verfolgen die Geheimbünde noch manche andere Ziele; so üben sie den Blutbann aus zur Ermittlung des Schuldigen oder sie bedrohen irgend eine fehdelustige Völkerschaft mit exemplarischer Züchtigung, falls sie nicht die Waffen niederlegt (vgl. Post, Afrikanische Jurisprudenz I 234), oder sie dienen zur Ueberwachung der Sklaven, Frauen und Kinder.

Ihren ganzen geheimnisvollen Zauber entfalten diese Genossenschaften erst durch das magische Licht der Religion, so dass auf diese Weise gerade ihre soziale Bedeutung zu einer unserem Bewusstsein kaum noch recht gegenständlichen Wertschätzung heranwächst. Dahin gehören die Umzüge und Feierlichkeiten, die mit dem Ackerbau in Beziehung stehen, mit der Fruchtbarkeit der Felder usw., dahin der schauerliche, obwohl auf Pietätsgrund erwachsene Totenkultus (Schädelverehrung, Kopfjagd usw.). — Alles dies spiegelt sich wider in den verschiedenen Maskenformen, die ethnologisch ungemein wertvoll sind —, oder die (besonders in Polynesien und Melanesien) so verbreiteten Tabugesetze, die Speise- und Benutzungsverbote seitens der Priester und Geheimbünde, oder endlich die eigentümliche mystische Beziehung zwischen Schutzherrn und Pflegbefohlenen, die sich in dem Institut der Wahlbrüderschaft offenbart. Solche Verbrüderungen werden auch wohl im Traum geschlossen, so dass es gelegentlich vorkommt, dass jemand im Schlaf, wenn er sich bedroht glaubt, seinen Wahlbruder zum Beistand ruft. Es liegt auf der Hand, dass solche Verbände vielfach ihre fast unbeschränkte, durch die unheimliche Gewalt

mystischer Gefühle verstärkte Macht zu einer Art Schreckensherrschaft missbrauchten, die dann zu ihrer eigenen Zersetzung führen musste, indem die Häuptlinge und Könige an die Spitze der Gesellschaften traten, was auch wohl äusserlich insofern hervortrat, als ihre betreffenden Beamten dann altem Herkommen zufolge maskiert blieben. Auch die Kunst hat daraus reiche Anregungen erhalten, was schon durch die Aufzüge und Tänze nahegelegt war; die Schauspielmasken bei den Festen und Aufführungen sind auf diesem Untergrund erwachsen, ja es finden sich auch wohl innerhalb der Genossenschaften förmliche Spassmacher und öffentliche Tänzer, die um den Beifall des Publikums buhlen.

Südafrika bewohnen die Hottentotten (Koikoi), die Kaffern (Kâfir, ein Wort der arabischen Händler für Ungläubige, der eigentliche Name ist Bantu) und die überall gehetzten und stark verkümmerten Buschmänner (Saan). Bei den Hottentotten sind nur wenige religiös-mythische Anschauungen konstatiert, vieles ist mit christlichen Vorstellungen versetzt und deshalb ethnologisch wertlos. Ein vielgefeierter Nationalheld ist Heitsi-Eibip, ein mächtiger Zauberer, der in immer neuer Gestalt wiederauflebte. Daher gibt es viele Gräber von ihm, auf die die Eingeborenen Steine werfen, indem sie dabei seinen Namen aussprechen. Im Anschluss daran wird, wie Ratzel berichtet, folgende Sage erzählt: „Im Anfang waren zwei. Der eine hatte eine grosse Grube in die Erde gemacht, sass dabei und befahl den Vorübergehenden, einen Stein an seine Stirn zu schleudern. Der Stein jedoch sprang zurück und tötete den Werfer, so dass er in die Grube fiel. Der andere aber, dem erzählt wurde, dass auf diese Weise viele Menschen umkämen, kam zu seinem Doppelgänger, schleuderte aber nicht den Stein, sondern lenkte die Aufmerksamkeit des Zauberers auf etwas, das seitwärts lag. Da schlug er jenen, dass er starb und in seine eigene Grube fiel. So ward Friede und die Menschen wurden glücklich. Wer verkennt hier, setzt der Berichterstatter hinzu, den tiefen Grundzug der Uebereinstimmung mit Oedipus und Siegfried, dem Drachentöter, sowie mit ähnlichen Figuren auf Fidschi und in Indien?“ (Völkerkunde I 706.) Neben diesem kommt noch eine andere Gottheit vor, Tsui-Goap, Wundknie, der an den lahmen Vulkan, polynesisch Maui, erinnern könnte. Sodann wird der Neumond mit besonderen Tänzen gefeiert, während der Mondfinsternis werden Klagelieder angestimmt; ob aber ein eigentlicher Mondkultus besteht, ist noch zweifelhaft.

Mit der Ahnenverehrung ist natürlich Geisterglaube verbunden, Gespensterfurcht ist sehr verbreitet; endlich finden sich manche Züge von Tier- und Menschenverwandlungen, die stark an die entsprechen-

den Werwolfssagen erinnern. Die Priester spielen als Zauberer begreiflicherweise eine sehr bedeutende Rolle, ganz besonders als Regenbeschwörer. Bei den Betschuanen (einem Kaffernstamm) heisst es: Modimo (auch Morimo oder Molimo), Gott, wohnt in einer Höhle, nach Nordosten gelegen, woraus alle Tiere hervorgegangen sind; es waren die Berge und Felsen damals noch weich, darum sind die Fussstapfen der Tiere in den Felsen bei jener Höhle zu sehen bis auf den heutigen Tag. Und in der Tat wurde einem Reisenden eine solche Höhle in Transvaal am Mooifluss gezeigt. Oder es heisst, Gott wohnt unter der Erde und hat nur ein Bein, was an den oben erwähnten Gott Tsui-Goap der Hottentotten erinnert. Die Damara (ein südwestafrikanischer Stamm) wissen von der Erfindung des Feuers zu erzählen, wodurch die wilden Tiere erschreckt wären, während die Haustiere in der Gesellschaft der Menschen geblieben seien; auch sollen bei ihnen Jungfrauen das heilige Feuer hüten. Die Zulu erzählen von Ukulunkulu, dem Uralten oder Grössten, der die Menschen aus Morast geschaffen habe, woraus er selbst am Anfang der Dinge hervorgekommen. Er rief: Es kommen Menschen hervor. Da kamen hervor alle Dinge, Hunde und Vieh, Heuschrecken und Bäume, Gras und Korn. Er schenkte dem Menschen Schutzgeister, Zauberer und Arzneien, verbot, dass die Geschwister sich heirateten und setzte Könige ein. Will man die Kinder entfernen, so heisst es: Geht und ruft den Ukulunkulu und bittet ihn, dass er euch schöne Sachen gebe.

In verschiedener Fassung existiert in Südafrika eine Sage über den Ursprung des Todes. Bei den Hottentotten ist es der Mond, der den Hasen als Boten zum Menschen schickt mit dem Auftrage: Wie ich sterbe und wieder lebe, so wirst auch du (Mensch) sterben und wieder leben. Der Hase richtete aber seine Botschaft schlecht aus: Wie der Mond sterbe, so werde auch der (Mensch) sterben und nicht wiederkommen. Die Zulu berichten: Ukulunkulu sandte den Chamäleon zum Menschen mit der Botschaft, der Mensch werde nicht sterben; das Tier zögerte aber unterwegs, und unterdessen hatte der Gott seine Meinung geändert und den Salamander nachgeschickt, um dem Menschen den Tod anzukündigen. Da der letzte Bote schneller war, so trat von jetzt an der Tod in seine Rechte. Auch bei den verkümmerten Buschmännern finden wir religiöse Vorstellungen, ja deutliche Spuren von der Verehrung der Himmelskörper, wie Bleek versichert, nur alles trümmerhaft, unzusammenhängend. Besonders entwickelt sind bei ihnen die Tiermythen.

Nicht selten lässt sich, was sehr bedeutsam ist, der Gegensatz einer grossen, mächtigen Gottheit, die als Weltherrscherin betrachtet

wird, und niederer Geister beobachten, an die sich der gemeine Mann wendet. Jene, unter verschiedenen Namen bekannt, Ukulunkulu, Nyankupong, Njambe usw., kann sich eben nicht um die gewöhnlichen Sorgen des Menschen bekümmern — er wohnt zu weit weg, wie es häufig heisst —, dafür treten dann die kleineren Götter ein. So bei den Mambunda (Sambesi-Becken), wo geradezu der Glaube an ein unsichtbares, allwissendes Wesen herrscht, das genau das Tun und Treiben der Menschen beaufsichtigt; stirbt jemand, so hat es Njambe aus der Mitte der Seinigen genommen. Beim Aussprechen dieses Namens (das nur selten geschieht, meist wird dafür ein Ersatzwort verwendet) erheben die Eingeborenen die Augen zum Himmel oder weisen mit den Händen nach oben. Die Bafiote (an der südlichen Guineaküste) glauben ebenfalls an einen guten Gott, der die Welt und die Menschen erschaffen und das Böse bekämpft. Dieser höchste Gott, bald als Schöpfer und Aeltester oder Urahn, bald als Glück oder Schicksal gedeutet, wird auch als Himmel oder Sonne gefasst. Bisweilen wird seine Schöpfungstätigkeit ganz abstrakt gefasst, so bei den Dinka (weisser Nil) im folgenden Lied:

Am Tage, als Gott alle Dinge schuf, | Schuf er die Sonne,
Und die Sonne geht auf und unter und kehrt wieder; | Schuf er den Mond,
Und der Mond geht auf und unter und kehrt wieder; | Schuf er die Sterne,
Und die Sterne gehen auf und unter und kehren wieder; | Schuf er die Menschen,
Und der Mensch kommt hervor, geht in die Erde und kehrt nicht wieder.

Bei den Hereró (Bantuvölker) gibt es einen Gott Mukuru, der Uralte, dessen Grab sogar an verschiedenen Orten gezeigt wird; auf ihn werden alle abergläubischen Einrichtungen und Gebräuche zurückgeführt, er sendet Regen und Sonnenschein. Der Mawu der Eweer ist der Allesüberwindende, von ihm ist alles Materielle beseelt, er hat die Regierung der Welt den niederen Geistern übergeben, unter ihm stehen der Himmel als Segenspender, der Blitz und Donner als Vollstrecker göttlicher Gerichte. Die Odschi (Sudan) denken sich Gott als im Himmel wohnend, schreiben ihm die Schöpfung der Welt zu, auch die Naturerscheinungen, wie Donner, Blitz, Regen usw., legen ihm auch zuweilen höhere Eigenschaften bei, wie Güte, Allwissenheit und Allgegenwart, denken ihn aber sonst ausser aller unmittelbaren Beziehung zur Wirklichkeit, indem er diese eben den niederen Geistern (Bossom) überlassen hat und sich um die gewöhnlichen Angelegenheiten der Menschen nicht kümmert. Als Vermittler zwischen der eigentlichen Gottheit und den Menschen dienen meist die Seelen der Verstorbenen, und deshalb wird ihnen durchweg eine sogar ab und zu

ins Grauenhafte gesteigerte Verehrung gewidmet (so sind die bekannten Massenschlächtereien in Dahomeh schliesslich auf diesem Grunde erwachsen). So fürchten die sonst so fortgeschrittenen Waganda (am Ukerewesee) einen Geist Mukusa, der wie ein Neptun über den See herrscht. Ab und zu verkörpert er in sich irgend eine Persönlichkeit, die in gefährlichen Krisen die Zukunft enthüllt und so einen weitreichenden Einfluss auf das ganze soziale Leben ausübt. Die Wanyika (Nordostafrika) sind sonst sehr skeptisch, indem sie aus der Unsichtbarkeit Gottes folgern, es gebe keinen, aber um so eifriger sind sie der Zauberei ergeben, wobei die Koma (Schatten der Verstorbenen) die Vermittler zwischen dem höchsten Wesen (Mulungu) und den Menschen abgeben.

Nicht minder verbreitet ist der Tierkultus, da eben die Gottheit in den sichtbaren Geschöpfen sich verkörpert; Schlangen, Elefanten, Leoparde, Krokodile, Affen u. a. gehören dahin. Nur unter sühnenden Zeremonien darf ein solches geheiligtes Tier erlegt werden, jedenfalls aber nicht von einem Europäer. Endlich kann man auch in Afrika (wie z. B. in Hawaii) eine eigentümliche Seelentheorie beobachten, nach der der Seele eine Präexistenz zukommt; bei der Geburt geht nur ein Teil derselben in den Körper des Menschen über, der andere begleitet ihn als Schutzgeist durch sein Erdenwallen. Bei den Eweern findet sich eine an die bekannte griechische Sage erinnernde Vorstellung, dass die Gottheit Mawu in dem Seelenlande (Nodsi) die ursprünglich doppeltgeschlechtliche Seele teilt und nur die eine Hälfte auf die Erde sendet, so dass sich diese nach der früheren Einheit zurücksehnt. Die Seele des Menschen ist überhaupt, ehe sie leibliche Form angenommen, ein Geist gewesen, und wie die ganze Welt von Geistern angefüllt ist, so hat auch jeder Mensch wieder seinen eigenen Schutzgeist; beim Tode wird die abgeschiedene Seele wiederum zum Geist (Noli), der dann auch als Gespenst umgehen oder in Neugeborene fahren kann.

Wir können diese Darstellung, die, wie bereits bemerkt, nur spärliche Umrisse zu geben vermag (schon bei der Lückenhaftigkeit der Quellen), nicht schliessen, ohne mit einigen Worten auf die neueste und sorgfältigste Orientierung über die afrikanische Mythologie und Kultus hinzuweisen, die wir L. Frobenius verdanken (Die Weltanschauung der Naturvölker, Weimar 1898, und das grössere Werk: Der Ursprung der afrikanischen Kulturen, Berlin 1898). Frobenius kommt nach einer genauen psychologischen Prüfung des Materials zu dem Schluss, dass (von ganz geringen Ausnahmen abgesehen, so z. B. bei den Yoruba an der Westküste der Sonnengott Shango) die meisten

Mythen den Ahnenkult betreffen, oder, wie er sich ausdrückt, manistisch sind, hervorgerufen durch das für jeden Naturmenschen völlig unverständliche Rätsel des Todes als eines notwendigen Naturergebnisses. Damit hängt auch das Fehlen einer grossen Naturidee, etwa der solaren, wie sie in der arischen oder in der polynesischen Mythologie wirkungsvoll, fast dramatisch exponiert, hervortritt, zusammen, dafür herrscht das wild wuchernde Gestrüpp der sog. niederen Mythologie, die eben in der Hauptsache durch Zauberei bedingt ist. Diese Ahnenverehrung wächst dann ganz von selbst zu der oben geschilderten Tierverehrung (die sich im indianischen Totemismus ganz besonders scharf zugespitzt hat) aus, wo alle Familien bestimmte Tiernamen tragen, die Tiere Verkörperungen der Vorfahren sind, Schutzgeister des Hauses usw. Ausser den schon früher angeführten Tieren nehmen noch die Spinne und Eidechse eine besonders bevorzugte Stellung ein, sie werden kosmogonisch wohl verwertet als Schöpfer der Dinge oder wenigstens als Helfer eines mächtigeren Gottes. Wieviel aber auf fremdem Boden erwachsen ist, lässt sich leider nicht immer mit der wünschenswerten Sicherheit ermitteln; im Norden, insbesondere in Nordostafrika ist sicherlich manches auf nachweisbare semitische Einflüsse zu setzen, in Madagaskar und am Ostrande überhaupt nicht weniges malaiischer Berührung zuzuschreiben oder, wie z. B. Ratzel meint, auch polynesischer Befruchtung.

§ 4. Die amerikanischen Naturvölker.

Literatur. Zunächst ist die Orientierung bei Waitz (Bd. III und IV) nachzusehen. Von älteren Reiseberichten etwa noch zu erwähnen: Lafitau, Moeurs des Sauvages américains (2 Bde, Paris 1724), Loskiel, Geschichte der Mission der evangelischen Brüder (Barby 1789), der sich, abgesehen von den eigenen Ermittlungen, auch auf die vierzigjährige Tätigkeit seines Amtsbruders Zeisberger unter den nordamerikanischen Indianern stützt; Dobrizoffer, Geschichte der Abiponen (3 Bde, Wien 1783); ferner von geschichtlichen Darstellungen: Brasseur, Histoire de Mexique, Prescott, Conquest of Mexico und Conquest of Peru, Robertson, The history of America, Garcillasso de la Vega, Historias des Incas (8 Bde); Scherzer, Las Historias del Origen de los Indios de Guatemala por Franc. Ximenos (Wien 1856); religionsgeschichtlich von Bedeutung Brasseur, Le livre sacré des Quichés et les Mythes de l'antiquité américaine (1855); Schoolcraft, Indian Tribes Washington 1851—1859; Horatio Hale, The Iroquois Book of Rites; Bancroft, Native Races of the Pacific States of North America (5 vol. 1875); dann von neueren Werken Tschudi, Beiträge zur Kenntnis des alten Peru; Middendorf, Keshua Wörterbuch; Gatchet, Migration Legend of the Creeks (Washington 1893), Mallery, Pictury Writings of the American Indians und Israeliten und Indianer (Leipzig 1891). Für die Religionsgeschichte kommen besonders in Betracht das ältere, mit reichem Material versehene Werk von J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen (2. Aufl. 1867), wo leider ein gewisser Dogmatismus

die Darstellung trübt (der Verfasser sucht einen blossen Geisterglauben im Norden einem Sonnenkultus im Süden entgegenzustellen); für die Eskimo das Buch des Missionars P. Egede, Nachrichten von Grönland (1740); dann die zahlreichen Veröffentlichungen des Philadelphier Gelehrten D. G. Brinton, so vor allem The Myths of the New World (3 ed. 1896), American Hero-Myths (1882), auch manches Material in Religions of primitive peoples (1897), und andern Monographien. Dahin gehören von früheren Büchern: A. Réville, Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Perou (1885) und in den Hibbert lectures (1884); J. W. Powell, Mythology of the North American Indians (1881), Tylor, Anahuac or Mexico and the Mexicans (1861), und in den Encyl. Brittan, R. B. Brehm, Das Inkareich (1887); in Betreff Mexikos und Mittelamerikas sodann: Förstemann, Zur Entzifferung der Mayahandschriften (Dresden 1887), Schellhas, Die Göttergestalten der Mayahandschrift (Dresden 1897); Seler, Veröffentlichungen aus dem königlichen Museum für Völkerkunde in Berlin, dann: Tonalamath (1900) und Fejérvary-Mayer (1901), Preuss, Die Feuergötter der Mexikaner (Wien 1903); endlich die zusammenfassende Darstellung bei Ratzel, Völkerkunde (I. Bd.) und Helmolt, Weltgeschichte (Bd. I), aus der Feder von Professor Häbler (1899). Von älteren wichtigeren Reisebeschreibungen wären zu nennen: A. Humboldt, Prinz von Wied, Martius, von neuen vor allem von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens (Berlin 1894), und Ehrenreich, Beiträge zu der Völkerkunde Brasiliens. Koch Th., Zum Animismus der südamerikanischen Indianer. — (Int. Ach. Ethnographie 1900.) Teit J., Trad. of the Thompson River Indians (= Mem. Am. Folk-lore Soc. VI); Alice Fletcher, Indian Story and Song from N. Am. 1900; Matthews W., Navahs Legends (= mem. am. Folk-lore Soc. V); Conard, Les idées des Algonquins. R. H. R. 1900. — Beachte ferner die grossen Anstalten und Museen Amerikas, die sich die Erforschung des Kontinents vor der Entdeckung durch Kolumbus zur Aufgabe gesetzt haben, sowohl durch Entsendung fachwissenschaftlicher Expeditionen, als auch im Zusammenhange damit durch regelmässige Berichte oder anderweitige Verarbeitungen, allen voran das bekannte Smithsonian Institution in Washington unter Powells mustergültiger Leitung (speziell kommt in Betracht das Bureau of American Ethnology), dann das Field Columbian Museum in Chicago und andere, dann die zahlreichen tüchtigen Zeitschriften für Ethnographie und Volkskunde, so der American Anthropologish, Journal of American Ethnology and Archaeology, Journal of American Folk-lore, Bulletin of the Free Museum of Science and Art (Philadelphia) etc.

Ehe wir uns an unsere eigentliche Aufgabe machen, bedarf es einer, sei es auch noch so knappen ethnographischen Orientierung über das vielumstrittene Problem der Rasseneinheit Amerikas. Die meisten Forscher neigen sich, ohne die Schwierigkeiten im einzelnen zu verkennen (so werden meist die Eskimo abgetrennt oder zu einer besonderen Rasse, nämlich der Hyperboräer oder Arktiker, vereinigt), der Ansicht einer autochthonen Entstehung der Urbevölkerung Amerikas zu, jedenfalls sind die Hypothesen über etwaige Einwanderungen aus Asien ganz unsicher. Für die unbefangene Wissenschaft ist der unanfechtbare Nachweis der Anthropologie und Paläontologie jedenfalls von besonderem Wert, dass die Entwicklung des Menschen auf diesem Schauplatz von der nebelumsponnenen Urzeit an bis auf die Zeit der

Entdecker in einem fortlaufenden, durch fremde Einflüsse nicht unterbrochenen Zusammenhange verlaufen ist. Irgend welche unmittelbare Uebertragungen und Entlehnungen, die man phantastisch bald bei den Juden, bald bei den Chinesen vermuten wollte, sind völlig unhaltbar.

Mit einem gewissen Recht hat Waitz gesagt, um ein treues Bild der nordamerikanischen Indianer zu entwerfen, das uns in den Stand setzt, ihre Fähigkeiten und Leistungen richtig zu würdigen, müsste es uns gestattet sein, in die Zeit vor der Ankunft der Europäer zurückzuschauen. Das gilt begreiflicherweise genau genommen von ganz Amerika, und schon deshalb sind die, eben nicht ohne Grund so variierenden, ja mitunter einander geradezu widersprechenden allgemeinen Charakterschilderungen dieser Rasse recht bedenklich. Manche Eigenschaften, wie Hang zur Trägheit (bei aller Jagd- und Mordlust), Grausamkeit, Ungebundenheit, Abneigung gegen Ackerbau und ansässiges Leben überhaupt u. a. sind vielleicht noch am ehesten als typisch und unbestritten zu bezeichnen, obwohl sehr charakteristische Beobachtungen von den Steinens bei den brasilianischen Waldindianern damit nicht stimmen. Wenn dem Indianer aber öfter ohne weiteres die Fähigkeit zum Denken und begrifflichen Ausdruck abgesprochen wird, so ist das mindestens voreilig; Alexander von Humboldt erklärt umgekehrt, dass ihm eine grosse Leichtigkeit des Lernens, ein gesundes Urteil und geradezu eine Neigung zu scharfsinnigen logischen Unterscheidungen innewohne, und die bekannten Ergebnisse der Jesuiten in Paraguay lassen uns von der Möglichkeit einer Erziehung, mindestens einer gewissen äusseren Bildung bei den Rothäuten nicht gering denken. Endlich ist die Tatsache einer hohen selbständigen Kulturblüte in Peru, Yukatan und Mexiko ebenfalls nicht zu vergessen, auch legen, wie wir später noch sehen werden, manche religiöse Anschauungen einzelner Stämme ein beredtes Zeugnis für ihre Spekulationskraft ab. Dagegen ist es sehr auffallend, dass bei dem durchgehenden Mangel an nutzbaren Pflanzen und Haustieren der Ackerbau wenig oder kaum entwickelt ist, die Gegensätze der Wildheit (Jagd und Fischerei) berühren sich unmittelbar mit dem Stadium einer relativ hohen Gesittung und einem komplizierten Staatswesen.

In der Darstellung der amerikanischen Mythologie und Religion müssen wir ebenfalls, wie sonst bei den meisten Naturvölkern, auf eine systematische Entwicklung verzichten; nur die Umrisse des Weges lassen sich feststellen, auf denen sich das primitive Denken und Anschauen in diesen Problemen bewegt hat. So darf man auch hier wohl von einer monotheistischen Tendenz sprechen, ohne irgendwie einen schulgerechten abstrakten Monotheismus damit behaupten zu

wollen. Die Ausdrücke: manito, oki, otkon, hopa, wakan, teotl, huaca bezeichnen meist etwas Unendliches oder ein Oben, keineswegs, wie man wohl behauptet hat, den grossen Geist als eine Personifikation Gottes. Eine Verehrung geniesst er dagegen nur, sei es als Welt- resp. Menschenschöpfer oder als Sonnengott, und hier setzt begreiflicherweise in fruchtbarster Entfaltung der Mythus ein. In Peru erhielt diese Vorstellung gemäss der höheren Gesittung auch eine reinere, abstraktere Fassung; Viracocha war nicht nur der Sonnengott, sondern auch der Schöpfer Himmels und der Erde, er bezeichnet den Anfang aller Dinge und ihre Ursache (Ticci), als allgegenwärtige und allmächtige Gottheit, die allem Leben und Bewegung mitteilt, unendlich, unkörperlich, unsichtbar, an den der Oberpriester folgendes Gebet richtet: O Viracocha, immer gegenwärtig, Viracocha, Ursache von allem, Helfer, unermüdlicher Schöpfer, der die Anfänge verursacht und ermutigt, Viracocha allezeit erfolgreich und nahe, höre auf unser Flehen, sende Gesundheit, sende unserem Volke Glück. Ja er wird auch Zapala genannt, der Einzige. Die Inca waren geradezu der bildlichen Verehrung ihres höchsten Gottes Viracocha abgeneigt, weshalb sie alle anthropomorphen Formen aus dem Kultus verbannten, obwohl sie ihren eigentlichen Sonnengott Inti als ihren Ahnherrn völlig menschlich auffassten. Bei den Maya im mittelamerikanischen Kulturkreis wird dem Sonnengott Kukulkan, dem Bringer alles Guten, der segenspendenden Kraft eine (in früheren Zeiten blutige) Verehrung entgegengebracht; er erscheint als langbärtiger Greis in weissem Gewande, der dem Volk Wohnsitze anweist, die Schrift, Baukunst lehrt Zeitrechnung usw., kurz er ist hier, wie auch anderwärts vielfach, Kulturheros. Bezeichnend ist sein Symbol, die gefiederte Schlange, die die fruchtbaren Niederschläge des Gewitterregens andeutet; sie gehört mit dem mexikanischen Vogel Quetzal, dem Boten des Sturmwindes, der ja den die Wolke spaltenden Blitz begleitet, unmittelbar in einen Zusammenhang.

Bei den Azteken war Quetzalcoatl die höchste Gottheit, wie gesagt, durch den heiligen Vogel mit farbenprächtigem Gefieder symbolisiert, von einer Jungfrau im fernen Osten geboren, er der Gott des Lichtes, dessen Verkünder der Morgenstern ist, ebenfalls ein Kulturheros (Erfinder der Schrift, der Kunst, des Kalenders usw.), bis zu seiner Zurückkunft im fernen Osten weilend (woran sich manche bedeutungsvolle Sagen knüpften, die noch zu Montezumas Zeiten die Gemüter der Eingeborenen lebhaft beschäftigten), schliesslich überwunden durch seinen Feind, den Gott der Dunkelheit, Tezcatlipoca, und hier erscheint der überall bei den Naturvölkern und auf höheren

Gesittungsstufen (man denke nur an Iran und den Zendavesta!) bedeutungsvolle Kampf zwischen Licht und Dunkelheit, Leben und Tod, die schüchternen Keime eines späteren ethischen Dualismus. Auch die guten Götter müssen, nachdem sie ihr Kulturwerk getan, die Stätte ihres Wirkens verlassen, sehnsüchtig richten sich die Blicke und Herzen ihrer Anhänger auf ihre in den Wolken verschwindenden Gestalten, der einzige Trost für ihr Ringen ist die unerschütterliche Gewähr und Sicherheit ihrer einstigen Rückkehr. Einer dieser Gesänge der Maya lautet nach dem spanischen Autor Lizana folgendermassen:

Am Ende des dreizehnten Jahrhunderts der Welt,
Wenn die Städte Itza und Tancah noch blühen,
Wird das Zeichen des Herrn des Himmels erscheinen,
Das Licht der Dämmerung wird das Land erleuchten,
Und das Kreuz wird durch die Menschengeschlechter erblickt werden.
Er wird euch ein Vater sein, Itzalanos,
Ein Bruder für euch, ihr Bewohner von Tancah;
Empfanget wohl die bärtigen Gäste, die kommen
Und das Zeichen des Herrn vom Tagesanbruch bringen,
Des Herrn des Meeres, so gnädig und doch mächtig.

Eine nicht minder mächtige Gottheit ist Manibozho oder Michabo bei den Algonkins (an den sich, wie wir noch sehen werden, mannigfache Tiersagen oder menschlich komische Züge schliessen), der Bringer des Lichtes, Enkel des Mondes, Herr der Winde und des Donners, Feind der Dunkelheit, Beschützer der Vögel, der Jäger, Kulturheros, wie die früher beschriebenen. Dieselben Eigenschaften kommen dem irokesischen Joskeha zu, der die bis dahin dürre Erde durch Wasserströme mit neuem Leben befruchtete und aus einer Höhle Tiere entliess, um die Erde zu bevölkern. Dann schuf er die Menschen, lehrte sie alle Fertigkeiten und Künste, wie er überhaupt durchweg als gütige Gottheit erscheint; natürlich ist auch er ein Sonnenheld, der im Osten wohnt, ein Feind der Dunkelheit, mit der er in stetem Kampf liegt.

Aber auch bei den Stämmen niederer Gesittung finden wir durchweg religiöse Vorstellungen, wenn auch selbstverständlich verworren und roh. Ueberall verbreitet ist der Seelenglaube, der Glaube an ein Jenseits, das mehr oder minder phantastisch ausgeschmückt wird. Die Eskimo (Innuit) schreiben nicht nur den Menschen, sondern auch konsequent den Tieren den Besitz einer Seele zu; die ganze Welt ist bevölkert von Dämonen, die aber ihrerseits unter der Herrschaft eines höheren Wesens, einer gütigen Gottheit stehen. Fast schrankenlos ist bei ihnen die Macht der Zauberer, der Angekok, die überhaupt in

Amerika als Medizinmann eine gefürchtete Stellung einnehmen. Die Errichter der grossen Erdwerke in Ohio, Wisconsin und Illinois, die sog. Monndbuilders (Ackerbauer im Gegensatz zu den umherstreifenden Jägern) huldigten, wie aus allen neuerdings genau untersuchten Ueberresten hervorgeht, einem ausgebildeten Ahnenkultus. Die Studien K. von den Steinens unter den brasilianischen Waldindianern liessen ihm gar keinen Zweifel an der Wirksamkeit der Vorstellung von einer Naturbeseelung bei diesen noch völlig primitiven Naturvölkern aufkommen.

Die Tiersage wuchert überall mit gleicher Stärke, ganz besonders in dem auch für das soziale Leben so bedeutsamen Totemismus. Dies System (so kann man es fast nennen, da es z. B. streng für die Eheschliessung beobachtet wird) beruht auf dem schon oft erwähnten Glauben von der Wesensverwandtschaft zwischen Tier und Mensch und in zweiter Linie von der Verkörperung der Seele des Urahnen in irgend einem, nun natürlich geheiligten, Tier. Vielfach sind nun diese Tiere, die als Stammessymbole und -Heiligtümer verehrt werden, als Motive für die Kunst verwertet, auch in den erst erwähnten Grabhügeln. Diese Anschauung führte zu einer Solidarität, zu einem Gemeingefühl, das alle Genossen eines Stammes durchdrang und sie zu einem ebenso energischen Abschluss nach aussen drängte, — wie auf der Hand liegt, ein vortreffliches Mittel zu einer straffen sozialpolitischen Organisation. Wie ganze Stämme sich nach einem bestimmten Tiere nennen und sich von ihm ableiten, so haben auch einzelne ihren besonderen Schutzgeist, den sie verehren. Auch dies ist psychologisch nur verständlich unter jener massgebenden Voraussetzung von der Wesensgleichheit alles Lebendigen, die für unsere mechanische Auffassung bestehenden Scheidegrenzen zwischen Menschen und Tier fallen fort, umgekehrt das Tier, öfter mächtiger als der wehrlose Mensch, erscheint dem primitiven Naturkinde nicht mit Unrecht als ein würdiges Gefäss für die überragende göttliche Kraft. Das ist nämlich wohl zu beachten, dass der Totemismus, gerade so wie der ihm verwandte Fetischismus, nicht dem zufälligen, einzelnen Gegenstand seine Verehrung zuwendet, sondern dem darin verkörperten Geist. Bei den Tscheroki war es übrigens vorgekommen, dass die Priestertotems ihre Stellung und Herrschaft gröblich missbrauchten, so dass sie fortgejagt wurden, und eine andere Familie ihr Amt übernahm. Beiläufig sei bemerkt, dass diese Totems, obwohl ganz besonders scharf bei den Indianern entwickelt, sich auch bei den Australiern finden; in sozialer Beziehung dienen sie zur Regelung der Ehe, da die Totemgenossen nie innerhalb ihres eigenen Stammes heiraten dürfen,

— sie sind ja im höheren Sinne Brüder —, somit leben sie, wie der technische Ausdruck lautet, endogam.

Der Seelenglaube hat aber auch sonst in weiten Kreisen seine Konsequenzen gezogen; selbst bei den rohesten Stämmen, so in Kalifornien, wo die Missionare keine religiösen Regungen überhaupt antreffen zu können glaubten, fanden sie die Sitte, die Toten mit Schuhen für die weite Reise ins Jenseits auszurüsten, ein für jeden Kundigen ausreichendes Symbol. Wie überall, so ist auch hier der Gedanke an eine Fortdauer des gegenwärtigen Lebens in irgend welcher entsprechenden Gestalt wirksam — denn Vernichtung, wirkliches Erlöschen und Auflösen der Existenz ist ein für solche Stufen unfassbarer Gedanke —, davon sind alle Kriegs- und Totengebräuche beeinflusst, während die Theorie der Strafe und Vergeltung zunächst völlig zurücktritt. Wie in Hawaii und anderwärts, so glauben auch die Rothäute an zwei Seelen, an eine geistige, die nach Belieben schon bei Lebzeiten des Menschen den Körper verlassen kann, und eine an den Körper gebundene, das Leben bewirkende, die so lange an der betreffenden Person haftet, bis sie (durch einen Zauberer) in einen andern Menschen gerufen wird. Deshalb gehen die Seelen Verstorbener als Gespenster um — ein fruchtbarer Boden für die geschäftige Phantasie! — und zwar meist als böse Geister, deren Gunst es durch Opfer und Geschenke zu erkaufen gilt. Den Leichnam muss man mit besonderer Scheu und Vorsicht behandeln — deshalb gerade hier der Ansatzpunkt für die Wirksamkeit des Medizinmannes —, weil von hier der Einfluss der Dämonen ausgeht, die dem Menschen auf Schritt und Tritt nachstellen. Ueberall, wo eine despotische Regierungsform sich herausgebildet hat, bedingt der Tod eines mächtigen Häuptlings oder Königs den Tod eines entsprechenden Gefolges von Frauen, Dienern, Sklaven, das war nicht nur im dunklen Erdteil der Fall, sondern auch z. B. bei den Kaziken. Da die Seele einem weitverbreiteten, vielleicht universellen Glauben zufolge in Träumen und Visionen erscheint und wandert, so ist die Traumdeutung begreiflicherweise eine sehr wichtige Befugnis der Medizinmänner; in Mexiko gab es eigene Horoskope und in Peru für alle besonderen Wahrsagungen auch dementsprechende Priester und Deuter.

Das Jenseits, öfter wohl unter christlichem Einfluss nicht wenig umgestaltet, erscheint der begehrlichen Phantasie des Indianers als der ersehnte Aufenthalt voll Lust und Freude, — für die Jäger als ein Tummelplatz von Büffeln. Oefter bedarf es für die Seele einer längeren Reise durch Dunkel und Nacht, ehe sie in das Land des Lichtes gelangt; meist aber tritt, wie bereits bemerkt, die Vorstellung eines

scharfen Dualismus, eines Himmels und einer Hölle, einer Seligkeit und Verdammnis zurück. Oft ist es das Haus der Sonne, das die Verstorbenen aufnimmt; bei den kriegerischen Azteken in Nicaragua gelangen aber nur die Krieger dorthin nach dem Vorbild der germanischen Walhalla, während die übrigen in die Unterwelt fahren. Dort werden Kämpfe und Spiele veranstaltet, und die Helden begleiten die Sonne bis zu ihrer Ruhestätte im Westen. Die Mexikaner kannten ein anderes Paradies, das ihnen freilich keine ewige Seligkeit in Aussicht stellte, sondern nur ein für einen bestimmten Ablauf von Jahren berechnetes Glück. Das war das Reich des Gottes Tlalocan, des Herrn des Wassers und des Regens, ein irdisches Paradies, aus dem sich alle Ströme der Erde ableiteten. Oefter ist aber der Weg dorthin durch mancherlei Hindernisse versperrt; so erzählten die Huronen und Irokesen den Missionaren, dass die Seelen der Verstorbenen über einen breiten Fluss setzen müssten, über den nur ein dünner Zweig führe, während ein wütender Hund alle Versuche zu vereiteln suche. Aehnliche Erzählungen finden sich in Grönland, bei den Algonkins, den Dakota usw. Von einer eigentlichen Hölle im christlichen Sinne ist in der echten Ueberlieferung nirgends die Rede, und wenn derartige ethische Züge auftreten, so ist das ein untrügliches Anzeichen für den christlichen Einfluss. Die einheimische Sage spricht lediglich von einem dunklen Ort des Todes (im Norden), wohin die Schwächlinge kommen. Auch der Glaube an eine Rückkehr der Seele war sehr verbreitet, deshalb wurden besonders die Gebeine berühmter Häuptlinge sorgfältig gesammelt und in Tempeln aufbewahrt, deshalb auch der so komplizierte Totenkultus und die Ahnenverehrung. Gerade das Durchwühlen der heimischen Grabstätten durch die europäischen Eroberer hat mehr als alle andern Schandtaten die Gemüter der Eingeborenen mit unauslöschlichem Hass gegen die brutalen Eindringlinge erfüllt. Auch die in Amerika bei verschiedenen Stämmen übliche Mumifizierung der Leichen gehört in denselben Zusammenhang.

Unter den Tieren, die, wie schon erwähnt, einen weitverbreiteten Kultus genossen, sind besonders Schlange und Vogel hervorzuheben. Der letztere verkörpert den Wind und Sturm, bald auch den Gewittersturm und wird dann zur Gottheit selbst, wie in Mexiko. Nicht geringere Ehrfurcht wurde der Schlange bezeugt, die, da sie ihre alte Haut abstreift, nicht selten auch als Symbol der Erneuerung und Auferstehung gilt; so nennen die Algonkin sie ihren Grossvater, den sie irgendwie zu beleidigen sich aufs äusserste fürchten. Sie wurde auch (so in Peru) als das Sinnbild des Reichtums gedacht, wo sie in gehörnter Gestalt die Schätze hütet. Bei den Algonkin existiert eine ziemlich

ausführliche Schöpfungssage, die sich an das Kaninchen knüpft, Missakos, woraus der Name Michabo geworden ist. Im übrigen ist hier freilich die Beziehung zum Tier ganz fallen gelassen, indem die eigentliche Bedeutung des Wortes Licht ist, und somit das Kaninchen nur als der zufällige Träger der kosmogonischen Anschauung erscheint, welche aus dem dunklen Chaos Tag und Leben hervorgehen liess. Michabo wurde der Gott des Lichtes, des Himmels, der Wolken (des Regens) und der Winde, weshalb ihm denn als Symbol der Vogel zuerteilt wurde. Auch die Schildkröte, welche aus der Tiefe fruchtbares Erdreich für das neue Menschengeschlecht heraufholt, wird nicht selten im Mythus genannt; meist herrscht nämlich die Vorstellung von einer endlosen, alles bedeckenden Flut, aus der die Erde (und zwar am Anfang der Dinge) allmählich emporsteigt. Das führt uns zur Schöpfung.

Amerika ist der Erdteil der Sintflutsagen, deshalb überwiegt hier von den drei in Betracht kommenden Elementen: Erde, Feuer, Wasser entschieden das letzte. Nur eine der zahlreichen Mythen über die Entstehung der Welt mag hier Platz finden, nämlich die Legende der Peruaner: Dies ist das erste Wort und die erste Rede. Es gab nichts, weder Menschen noch Tiere, weder Vogel, Fische noch Steine, Täler oder Berge, nichts als nur den Himmel. Das Antlitz des Landes war verborgen. Es gab nichts als die brausende See und den Himmel. Es gab nichts Verbundenes, keinen Ton, es gab nichts Schlechtes zu tun, nichts im Himmel zu donnern, keinen Wanderer zu Fuss, — nur allein die schweigenden Wasser, den ruhigen Ozean in seiner Windstille. Nichts war als nur Schweigen, Ruhe, Dunkelheit und Nacht, nichts als der Macher und Bildner, der Sturmwind, die Vogelschlange. In den Wassern, in einem trüben Zwielicht, bedeckt mit grünen Federn, schliefen die Mütter und Väter. Durch den Sturmwind, den als Gott verehrten Hurakan (daraus bekanntlich unser Orkan), wird nämlich allmählich das feste Land aus den Fluten an die Oberfläche getrieben.

Die Schöpfung des Menschen wird regelmässig mit der Erde in Verbindung gebracht. Die Azteken stellten sie dar als Frau mit breiten Brüsten, die Peruaner nannten sie Mama Allpa, Mutter Erde, die Kariben wandten sich an sie als Mama Nono, d. h. die gute Mutter, von der alle Dinge kommen. In den Algonkindialekten stammt die Bezeichnung für Erde von derselben Wurzel, aus der Vater und Mutter gebildet sind. Aehnlich wurde bei den Nahua in Mexiko die Erde als Tonan angerufen, unsere Mutter und als die Blume, welche alle andern Blumen enthält, von deren Brust alles herkommt; aber eine andere

bedeutungsvolle Bezeichnung war der Mund, welcher alle andern Münder isst; denn sie verzehrt schliesslich alle Esser. In Peru wurde alt werden mit der Wendung bezeichnet: allpa-way, d. h. zu Erde werden; die Creek erzählen, die Erde verzehre die Kinder ihrer Vorfahren, und sie fügen hinzu, dass, wenn der Tag des schliesslichen Aussterbens ihres Stammes kommen würde, sie in dem Nabel der Erde verschwinden würden, indem sie dahin zurückkehrten, woher sie gekommen. In der Mayatheogonie ist die Erde die gemeinsame Ahnfrau des Menschengeschlechts, aber ihr gewöhnlicher Name: Ix-mucane bezeichnet die Frau, die alles begräbt. Manche indianische Worte für Mensch weisen auf eine Wurzel wachsen hin, — eine Beziehung zu dem so naheliegenden vegetativen Leben, wie denn verschiedene Mythen ausdrücklich den Menschen von den Pflanzen ableiten. So entsteht der Frühling bei den Kariben dadurch, dass der Boden mit Steinen oder mit Früchten der Mauritiuspalme besät wird, welche emporschiesst in männlicher und weiblicher Gestalt. Die am Red-River wohnenden Witchitas kennen eine Sage, nach der ihre Vorfahren aus den Felsen oberhalb ihrer Wohnungen hervorkamen, die Schwarzfussindianer bezeichnen als Ursprung ihres Geschlechts einen kühnen, viereckigen Gipfel der Rocky Mountains. Oder es sind heilige Hügel oder Höhlen, die hier in Betracht kommen. Aus einer geheimnisvollen Höhle in der Nähe von Cuzco tauchten die ersten Ansiedler von Peru auf, ja ihr Kulturheros Viracocha soll sogar dort gewohnt haben. Nach einer alten Sage leiteten die Azteken ihre Vorfahren von einem alten Platze ab, genannt Chicomoztoc, die sieben Höhlen, nördlich von Mexiko, woran sich dann die Ueberlieferung von den vielen dort herrschenden Fürsten schloss (sieben war ihre heilige Zahl), die Torquemada erwähnt. Ein brasilianischer Mythus lässt die Menschen ursprünglich in der Erde wohnen, in einem Reich, frei von Tod und Krankheit. Als der Herrscher eines Tages bei einem Spaziergang die Oberfläche der Erde entdeckte, warnte er nach der Rückkehr sein Volk, dorthin zu gehen, trotzdem die Sonne dort scheine. Dennoch liessen sich einige dazu verleiten, und das sind die Ahnherren des jetzigen geplagten Menschengeschlechtes, während andere noch glücklich und ungestört fern unter der Erde wohnen. Daran erinnert die Erzählung der Mandanen, die gleichfalls anfangs unter der Erde gelebt haben, wohin nur eine Rebe mit ihren Wurzeln etwas Licht hätte fallen lassen. Als einige Kühne und Vorwitzige auf diesem Wege nach der Oberwelt vorgedrungen waren, brachten sie den Ihrigen von der Fülle der vorgefundenen Schätze manches hinunter. Das verleitete nun viele zu demselben Unternehmen, und so brach der schwanke Ast unter der

Last eines dicken Weibes und entzog so den unten Gebliebenen Licht und die Hoffnung, je nach oben zu kommen.

Ueber das Priestertum und den Kultus überhaupt ist in dieser allgemeinen Uebersicht nichts Besonderes zu bemerken, es wiederholt sich das überall bekannte Schauspiel, der Priester ist zugleich Zauberer (Medizinmann, wie es bei den Indianern heisst), heilt Krankheiten, beschwört die bösen Geister, erteilt Orakel etc. — Suggestion, hysterische Anlagen, gewisse botanische und anatomische Kenntnisse, ja zuweilen eine bewundernswerte technische Geschicklichkeit u. a. m. spielen dabei eine nicht zu unterschätzende Rolle, aber ein Moment, das besonders für Mittel- und den südlichen Teil Nordamerikas bedeutsam ist, muss noch kurz erörtert werden, nämlich das Menschenopfer. Gewiss kommen auch hierbei ethnische Eigenart, kriegerische Anlage, Wildheit des Charakters, ungezügelte Rachsucht und ähnliches in Betracht, — es ist kein Zufall, dass wir den Höhepunkt dieses schauerlichen Kultus bei den Azteken in Mexiko finden, — aber trotzdem leuchtet doch jedem unbefangenen völkerpsychologischen Beobachter durch diese Hülle das leitende religiöse Motiv hindurch: Es ist eine Hekatombe, die den Göttern geschlachtet wird, um ihr Wohlgefallen sich zu erhalten, mit dem Teuersten, das der Mensch besitzt, mit dem eigenen Leib uud Blut (tatsächlich wurden meist die schönsten und edelsten Jünglinge dazu genommen, keineswegs nur Kriegsgefangene). Es ist ausserdem sehr charakteristisch, dass die betreffenden Opfer schon vor ihrem Tode Gegenstand göttlicher Verehrung waren; deshalb wurde ihr Leichnam verspeist und jeder erhielt, um der göttlichen Kraft teilhaftig zu werden, sein abgemessenes Teil von dieser furchtbaren Mahlzeit. Trotzdem Montezuma sich humaneren Regungen zugängig zeigte, so scheint die fanatische Priesterschaft, je näher die unheimliche Katastrophe rückte, um so mehr auf peinlichste Beobachtung des blutigen Ritus bestanden zu haben. Es ward, schreibt Häbler mit Recht, bei ihnen zu einer Art von fixer Idee, dass sie die Erfolge, die ihnen von Jahr zu Jahr glänzender in den Schoss fielen, nur der durch reichliche Blutopfer erkauften Gunst der Götter zu danken hätten; und um sich diese zu erhalten, vermehrten sie im Verhältnis zum Wachstum ihrer Macht die blutigen Hekatomben. Jedes Fest dieses Volkes, jeder Sieg, jede Erneuerung der Jahreszyklen, jede Thronbesteigung, jede Tempelweihe wurde mit blutigen Opfern gefeiert; und je höher das Fest, desto zahlreicher die Opfer. Es galt auch nicht nur den gnädigen Göttern zu danken; auf dieselbe Weise suchte man auch die zürnenden zu versöhnen. Als um 1445 eine mehrjährige Hungersnot das ganze Anahuac heimsuchte, wurde die Opferwut der

Azteken geradezu frenetisch. Zuerst waren sie selbst noch stark genug, im Kampfe an den Grenzen des Landes die Feinde zu Gefangenen zu machen, deren tapferes Herz, mit dem Obsidianmesser der aufgeschlitzten Brust noch zuckend entrissen, als die den Göttern willkommenste Spende galt. Als aber die Not immer höher stieg und endlich die abgezehrten, hungernden Krieger weder den Strapazen eines Feldzuges gewachsen, noch als Opfer dienlich waren, da verfielen die vor dem Zorn der Götter zitternden Staatenlenker auf den in der Weltgeschichte wohl einzigen Gedanken, mit den kriegerischen, von der Hungersnot weniger verfolgten Stämmen des Ostens, den Tlazcalanern und Huexotzincos, einen förmlichen Vertrag abzuschliessen, demzufolge alljährlich auf einem bestimmten Kampfplatze zwischen einer gleichen Anzahl von Kriegern Scheinwettkämpfe stattfinden sollten, lediglich zu dem Zweck, die für den Dienst der Götter als Opfer unentbehrlichen Kriegsgefangenen zu beschaffen. Tatsächlich haben während der Hungerjahre einige Male solche Kämpfe stattgefunden; nachdem jene Zeit vorüber war, sorgte aber der kriegerische Sinn der Azteken bald dafür, dass wirkliche Siege die Scheinopfer überflüssig machten (bei Helmolt, Weltgeschichte I 284). Bekanntlich war es der Nationalgott dieser höchst kriegerischen Stämme, Huitzilopochtli, dem dieser schauerliche Kultus, zu dem auch die Spanier ihrer Zeit ihren widerwilligen Tribut entrichteten, geweiht wurde. Bezeichnend und völlig fetischhaft ist das Herausreissen des Herzens und das Darbieten desselben an die Sonne; mehr oder minder findet sich aber dieser Kannibalismus in ganz Mittel- und Südamerika, wenn auch manchmal nur zu harmlosen Symbolen verblasst. Alles in allem genommen bietet Amerika ein viel mannigfaltigeres Bild als Asien (soweit es eben für uns in Betracht kommt) und auch als der dunkle Erdteil.

§ 5. Die Völker der Südsee.

Literatur. Eine reiche, bis 1870 gehende Literatur in Waitz-Gerland, V und VI; diese grösstenteils durch Gerland bearbeiteten Bände sind für die Ethnographie ergiebiger als die vorhergehenden von Waitz selber, der mehr Anthropologe ist. Für das ganze Gebiet ist die ältere und neuere Reise- und Missionsliteratur von grossem Wert, über manche Inseln sind wir aber noch recht dürftig unterrichtet. Ueber die Polynesier im allgemeinen schrieb A. Fornander, An account of the Polynesian Race, its origin and migrations (2 vol. 1880), mit sehr gewagten Kombinationen. In den Werken von W. Mariner (Tonga), W. Ellis Polynesian researches (4 vol. 1831); Turner (Samoa 1884); John White (Neu-Seeland, 6 vol. 1876); Dieffenbach (Neu-Seeland 1843); Rienzi (Ozeanien 1837); Ad. Bastian, Die heilige Sage der Polynesier (1881) findet man im allgemeinen gute Nachrichten über ein mehr oder weniger beschränktes Gebiet. Auch für diese Rasse haben wir eine Gruppierung der Sprachen von R. N. Cust (1887). Reisebeschreibungen von

Moerenhout (1837); Hale (1846). Für die Religion besonders interessant sind: Shortland, Traditions and superstitions of the New Zealenders (1854). Speziell für Australien: Curr, The australian race (1888); Bovitt, Kamatua and Kurnai (1880). Ferner Kubary, Die Karolinen (1885); Th. Achelis, Ueber Mythologie und Kultus von Hawaii (1895); G. Grey, Polynesian Mythology and ancient traditional history of the New-Zealand race (1855); C. Schirren, Die Wandersagen der Neuseeländer und der Mauimythus (1856); W. W. Gill, Myths and Songs from the South Pacific, with preface by M. Müller (1876), und R. H. Codrington, The Melanesians (1891).

Ueber den malaiischen Archipel ist die Literatur viel reicher. Die älteren englischen Werke von Crawfurd (1820) und von Raffles (1817), besonders die über Java, haben noch ihren Wert. Für Java ist P. J. Veth, Java (2. Aufl.), für Borneo ebenfalls P. J. Veth, Borneos wester afdeeling (2 vol. 1854—1856), für Sumatra das Sammelwerk Midden-Sumatra (4 vol. 1880—1884), worin die Resultate der holländischen Expedition beschrieben sind; — über die Atjeher von Nord-Sumatra besitzen wir ein paar höchst wichtige Werke von Dr. Snouck-Hurgronje —; für die Molukken J. R. F. Riedel, De Sluik- en Kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua (1886) zu empfehlen. Ueber die Alfuren im Norden von Celebes (Minahassa) gibt die Missionsliteratur, über die Bewohner des Südens der Insel (Makassaren und Buginesen) mehrere Arbeiten von B. F. Matthes Auskunft; über die Torodja auf Celebes zwei überaus wichtige Abhandlungen von A. C. Kruyt (verst. en meded. Ken. Ak. Amsterdam 1899 und 1903). Vieles für die Ethnographie und Religionsgeschichte Interessante enthalten auch die Verhandelingen und die Tijdschrift des seit 1778 bestehenden Bataviaasch Genootschap, ferner Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde van Nederl. Indie (seit 1853); Indische Gids (seit 1879). In diesen Zeitschriften kommen besonders bedeutende Studien und Beiträge vor von P. A. Tiele über die Europäer im malaiischen Archipel, von C. Snouck-Hurgronje über den Islam unter diesen Bevölkerungen, und besonders von G. A. Wilken, der u. a. eine Abhandlung schrieb: Het animisme bij den volken van den indischen Archipel (Ind.-Gids 1884—1885), ferner über Ehe- und Erbrecht und sonstige Bräuche bei diesen Völkern. Nach Wilkens Tod gab C. M. Pleyte seine Handleiding voor de volkenkunde van Nederlandsch-Indië (1893) heraus. — Ferner: Ling-Roth, The natwes of Serawah and british North-Borneo (2 vol.); A. W. Nieuwenhuis, In Zentral-Borneo (2 vol. 1900); W. W. Skeat, Malog Magic.

Geographisch kann man die Inselwelt des grossen Ozeans in fünf Teile gruppieren. Asien am nächsten liegt der indische oder malaiische Archipel; nordöstlich davon Mikronesien, wozu die Marianen und Karolinen, die Marschall- und Gilbertinseln gehören; in der Mitte Melanesien, welches Neu-Guinea, die Neu-Hebriden, Neu-Caledonien, die Fidschi-Inseln und einige andere in sich begreift; südlich davon Neu-Holland, oder das feste Land von Australien, mit Tasmanien; den grossen östlichen Teil bilden die zahlreichen Inselpruppen Polynesiens. Dieses Gebiet nun wird von mehreren Rassen bewohnt. Der Wahrheit am nächsten kommt vielleicht die Annahme von drei Rassen. Die erste ist die australische, welche Neu-Holland und Tasmanien inne hat, die zweite die Papuarasse, welche sich am reinsten in Neu-Guinea zeigt.

Man will bisweilen diese beiden dunkeln Rassen zu einer einzigen machen, allein die Unterschiede zwischen den kraushaarigen Papua und den schlichthaarigen Australiern dürften dafür zu gross sein. Die Papua sind in Melanesien und Mikronesien mit polynesischem und malaiischem Blut vermischt; dasselbe ist auch auf mehreren andern Inseln, wie den Philippinen, Molukken u. a., der Fall, wo im Innern und auf den Bergen Ueberbleibsel der dunkeln Rasse (Negrito), von malaiischen Immigranten, welche die Küste inne haben, zurückgedrängt, leben. Die Papua sollen ursprünglich den ganzen malaiischen Archipel inne gehabt und dort die Ureinwohner gebildet haben, die sich vor der malaiischen Einwanderung zurückgezogen hätten. Hiermit stünde im Einklang, dass, wie manche behaupten, die Mincopie der Andamaninseln zu den Papua gehörten. Die Hauptrasse in der Inselwelt ist aber die malaio-polynesische, an deren Einheit ebensowenig gezweifelt wird, wie an deren Herkunft aus Asien; wahrscheinlich ist ihre Urheimat auf der Halbinsel Malakka zu suchen.

Die Australier rechnet man gewöhnlich zu den hinsichtlich der Entwicklung am tiefsten stehenden Rassen, obgleich Gerland auch bei ihnen Spuren des Verfalls von früheren besseren Zuständen zu finden meint. Sie scheinen aber zu den am wenigsten lebensfähigen Rassen zu gehören. Allem Anschein nach sind sie im Verschwinden begriffen. Ihre religiösen Vorstellungen und Handlungen sind fragmentarisch bekannt; was man davon weiss, stimmt zu den auch anderswo bei niederen Rassen vorkommenden Zuständen. Sie glauben an allerlei Geister und Gespenster, und ihre religiöse Praxis geht in Zauberei auf. Hier und dort ist der Glaube an einen wohltätigen Tagesgott und fürchterlichen Nachtgott nachgewiesen. Besonders beschäftigt sie der Gedanke an das Leben der Seele nach dem Tode; sie glauben, dass die weissen Menschen die zurückkehrenden Toten sind.

Die übrigen genannten Rassen haben viele Vorstellungen und Gebräuche gemein; gleichwohl unterscheiden sie sich auch wieder in manchen charakteristischen Zügen voneinander. Der Papua ist lebhaft und leidenschaftlich, reizbar und geräuschvoll, der Malaie zurückgezogen, von gemessenem Betragen, aber blutdürstig und grausam. Der Polynesier, obgleich von derselben Rasse wie die Malaien, hält ziemlich die Mitte zwischen diesen zwei Extremen. Allerdings ist die Uebereinstimmung zwischen den Malaien und Polynesiern sehr stark. Keine Rasse ist so durchgehends kannibalisch wie diese, obgleich jetzt vielfach die Anthropophagie durch Christentum und Islam beseitigt ist. Was aber sowohl den Malaien als den Polynesier noch immer charakterisiert, ist, dass beide auf Höflichkeitszeremonien und über-

haupt auf den Anstand, die soziale Etikette, hohen Wert legen. In der äusseren Haltung und Sprachform bezeugt er seine Ehrfurcht nicht bloss den Fürsten, sondern allen Vorgesetzten gegenüber, gegen alle befleissigt er sich eines würdigen Betragens, oft redet er gegen Höhere eine andere Sprache als gegen Niedrigere.

Sowohl in Melanesien als in Polynesien haben Missionare und Beamte eifrig Sitten und Bräuche erforscht, Lieder und Mythen gesammelt. Ein Bild der Sprachen, des Glaubens und der Folklore Melanesiens gibt Codrington. Besonders tritt hier hervor der Glaube an m a n a. Dies Wort bedeutet jede Art göttlicher Macht oder Eigenschaft, wodurch Gegenstände oder Personen sich fortwährend oder nur auf eine kürzere Zeit auszeichnen. Mana ist der Stein, von dem man etwas erwartet, mana das Zauberwort, mana der Geist eines Verstorbenen, der fortwirkt. Uebrigens weisen sehr viele Züge starke Aehnlichkeit mit den Polynesiern auf. Auch hier, in Melanesien, gibt es geheime Genossenschaften, auch hier treffen wir auf vielerlei gesellschaftliche Zeremonien und Tabu. In manchen Erzählungen sind dieselben Züge und sogar dieselben Namen wie auf den polynesischen Inselgruppen zu finden. Auch finden sich hier grössere Sonnenmythen, so vom Gott Quat und seinen Abenteuern (vgl. Frobenius, Weltanschauung der Naturvölker, Weimar 1898, S. 94), die an den polynesischen Maui erinnern), — er wird aus einem Stein geboren, macht die Dämmerung und Nacht, für die Verkündigung des Morgens wird der Haushahn eingeführt, Bau des Kanoes — im Schiff wandern übrigens auch die Seelen ins Jenseits —, das Fortfahren im Kahn wird auch als Sonnenuntergang gedeutet, oder Quat wird mit seinen Brüdern von Quasavara, dem Feind des Tages, überwältigt und in eine Kiste gesteckt, beim Sieg des Tages (wenn die Brüder aus der Kiste, auch wohl aus einem Hauspfahl — wichtiges Symbol in den Sonnenmythen — schlüpfen) steigt die Sonne empor. Aehnlich wird in Mikronesien von einem Gott Olifat erzählt, Sohn des Himmels, der zu seinem Vater emporzufliegen versuchte, aber zu seinem Kummer herunterfiel. Da zündete er ein Feuer an und mit Hilfe des Rauchs stieg er in die Lüfte und gelangte in die Arme seines Vaters. In andern Versionen wird der blutrote Sonnenaufgang (ebenso beim Untergange, darauf folgt die schwarze Nacht) besonders betont; während der junge Gott im Meere trinkt — die Sonne steigt empor —, sieht er den Vater und läuft zu ihm empor. Daneben herrscht ein ausgebildeter Ahnenkult; auf den Palauinseln entsprechen die Kalid etwa den amerikanischen Totems (Kalid heisst heiliger Gegenstand, Priester). Jeder Eingeborene besitzt seinen Kalid; einem Reisenden wurde erzählt: Wir nennen Kalid alles, was im Meer und

im süssen Wasser lebt, aber auch alle Tiere, vor denen wir uns fürchten; wir glauben, dass unsere Vorfahren in ihnen leben. Deshalb hat jeder von uns einen andern Kalid. Sie leben als Ahnengeister im Himmel; von wo sie gelegentlich heruntersteigen, um für die Menschen zu sorgen. Es ist dies dann ein Mensch, dessen sich der Kalid als seines Sprachorgans bedient. Götterbilder und Tempel fehlen meist, weit verbreitet ist die Zauberei. Auf den Gilbertinseln erscheint der Gott Anith den Sehern und verkündet ihnen die Zukunft; während einer solchen, meist ein bis zwei Tage dauernden Erscheinung fasten sie, überhaupt verwenden sie niemals für ihren Gebrauch schon früher benutzte Gefässe. Die Töpfe sind, was beiläufig bemerkt sein mag, im Kultus sehr bedeutsam; bald stehen sie mit einer Pflanze zu Ehren der Verstorbenen auf den Dächern, bald befindet sich der Schädel oder ein Knochen oder sonst ein Ueberrest des Toten in ihnen, — das Gefäss ist unmittelbar der Sitz der Seele, deshalb wird die Verwesungsflüssigkeit sorgfältig darin aufgefangen und aufbewahrt, oder es werden Knochen resp. Schädel in einem Kasten gesammelt (Körben oder Säcken), auch wohl in ausgehöhlten Baumstämmen, wo dann ein Bild mit mächtigem Kopf (bisweilen auch mit dem Schädel selbst) den Deckel abgibt. So suchen die Priester in Hawaii, wenn eine Seele umherschweift (es werden nämlich zwei unterschieden), dieselbe zu fangen und in einem Gefäss zu bannen. Stirbt auf den Marianen jemand, so wird die Seele inständig gebeten, in den daneben gestellten Korb zu fahren, weshalb auch die Töpfe Wohnsitze der Geister sind.

Die polynesische Religion steht unverkennbar in vielen Punkten in Uebereinstimmung mit den Religionen aller Wilden und Barbaren. Auch hier herrscht Animismus und Naturdienst, Zauberei und allerlei Aberglauben. Viele Götter werden verehrt; sie heissen Atua, ein Name, der verschieden erklärt wird, während die Geister, sowohl die Schutzgeister im allgemeinen, als die Seelen Gestorbener, Tiki heissen. Das Merkwürdige in Polynesien ist aber die starke Entwicklung der Mythologie, die nicht ohne poetischen Reiz ist und manche fremde Einflüsse vermuten lässt. Der Hauptgott in ganz Polynesien ist Tangaloa (Tangaroa, Taaroa), der meistens als Himmels- und als Meeresgott aufgefasst wird. Er ist der Schöpfer. Die Art, wie die Welt geschaffen wurde, stellt man sich sehr verschieden vor. Abgesehen noch von den symbolischen Bildern des Weltenvogels und des kosmogonischen Eies, welche man auch hier antrifft, wird die Schöpfung durch die höchste Gottheit auf folgende Weisen gedacht. Bald ist die Welt die Schale, der Leib des Tangaroa, bald kommt sie erst nach misslungenen Versuchen zu stande, bald wird sie aus dem Meere emporgefischt. Auch

von einer Verwandtschaft der Menschen mit den Göttern ist mehrfach die Rede: die Menschen sind aus der Götterwohnung verirrte, himmlische Wesen.

Eine andere Fassung hat die Kosmogonie auf Neu-Seeland im Mythus der Scheidung von Papa und Rangi (Himmel und Erde) durch ihre Kinder erhalten. Die Himmel, die über uns sind, und die Erde, die unter uns liegt, sind die Erzeuger der Menschen und der Ursprung aller Dinge. Denn früher lagen die Himmel auf der Erde, und alles war Finsternis. Nie waren sie getrennt gewesen. Und die Kinder des Himmels und der Erde suchten den Unterschied zwischen Licht und Finsternis zu entdecken, zwischen Tag und Nacht; denn die Menschen waren zahlreich geworden, aber die Finsternis währte noch fort. Nun ratschlagten die Söhne Rangis (des Himmels) und Papas (der Erde) miteinander und sprachen: Lasset uns Mittel suchen, um Himmel und Erde zu vernichten oder sie voneinander zu scheiden. Sogleich bei der Trennung des Himmels von der Erde wurde nun das Volk sichtbar, das bis dahin in den Höhlungen an ihrer Eltern Brüsten verborgen gewesen war. Und nun erhebt sich bald wilder Krieg und Sturm, so dass ein Teil der Erde verschwand; nur ein kleiner Rest blieb trocken. Das Licht fuhr nun fort sich zu vermehren, und damit vermehrte sich auch das Volk, das zwischen Himmel und Erde verborgen gewesen war. Und so reihete sich Geschlecht an Geschlecht, bis hinab zu der Zeit Maui-Potikis, der den Tod in die Welt brachte. Nun bleibt in diesen letzten Tagen der Himmel weit von seinem Weib, der Erde, entfernt; aber die Liebe des Weibes wird in Seufzern zu dem Gatten emporgetragen. Dies sind die Nebel, die von den Gipfeln der Berge aufwärts schweben; und die Tränen des Himmels fallen auf sein Weib hernieder. Siehe, die Tautropfen! Es gelang Altmeister Bastian bei seinem Aufenthalt in Honolulu auf der dortigen Bibliothek ein ungemein wichtiges Manuskript zu entdecken, ein uraltes Tempelgedicht: He pule Heiau, das die hawaiische Schöpfungssage und zwar in der Hauptsache streng evolutionistisch gedacht —, ohne göttliches Eingreifen, enthielt. Der Anfang dieses Weihegesanges lautet so:

Hin dreht der Zeitenumschwung zum Ausgebrannten der Welt,
Zurück der Zeitenumschwung nach aufwärts wieder,
Noch sonnenlos die Zeit verhüllten Lichtes
Und schwankend nur im matten Mondgeschimmer,
Aus Makalliis nächtigem Wolkenschleier
Durchzittert schattenhaft das Grundbild künft'ger Welt,
Des Dunkels Beginn aus den Tiefen (Wurzeln) des Abgrunds,
Der Uranfang von Nacht in Nacht,
Von weitesten Fernen her usw. (Heilige Sage S. 70.)

Zunächst ist der Begriff der Periode (Zeit- oder Weltumschwung) — im Rollen der Po, der Urnächte — wichtig, indem damit bei Voraussetzung der Ewigkeit der Materie nur eine neue Phase der Entwicklung angedeutet wird, die mit den früheren Weltsystemen in organischem Zusammenhang gestanden. Während noch alles in anfänglicher, undurchdringlicher Nacht befangen ist, beginnt sich allmählich ein gewisser Lichtschimmer bemerkbar zu machen (das Wort malama bezeichnet zugleich geistiges Leben und Erleuchtung). Die Makalii, Plejaden, leiten das Eingreifen der kosmischen Kräfte und ihre Wirkung auf den Planeten ein. Nun wird mit dem Auftreten des Kumulipo (Kumu Wurzel, lipo Abgrund) und des entsprechenden weiblichen Gegenspieles Po-ele, die neue Aera der gegenwärtigen Welt eröffnet, die sich dann in verschiedenen Abstufungen vollzieht (im ganzen neun oder zehn). Durch Schlamm wird der Abgrund allmählich ausgefüllt, lange herrscht noch immer die Nacht (Po), in der siebten Periode entstehen die allgemeinen Anlagen für die geistige und technische Entfaltung, dann erst der Mensch, die wilden Naturkräfte besänftigen sich mit der Geburt des Weibes und des alle Welt durchstrahlenden Lichtes, die Säulen festigen sich, unter Erdbeben richtet sich das Land empor und die Weltentstehung ist vollendet. Lailai, das Weib, wird durch den Himmelsspalter, die Zenithsonne, in die ätherischen Höhen hinaufgerufen, während sie das Feuer auf Erden in einem Reibholz verborgen zurücklässt; anderseits leitet sie durch ihre Vermählung mit dem Gott Kane (oder Tane) die weitere Folge der Fürstengeschlechter (Ariki) ein, die natürlich, wie überall, von göttlicher Abkunft sind. Bei den Maori fällt die Hauptrolle in den Mythen Maui zu, der auch sonst in Polynesien vielfach erwähnt wird, ohne dass es uns gelingen kann, sein Wesen und seine Funktionen scharf gegen die Tangaroas abzugrenzen. In Maui sehen die meisten einen Sonnengott. Zunächst kennzeichnet ihn manches als Gott des Meeres (auch hierin Tangaloa gleich); er ist aus Meeresschaum entstanden, er erleidet Schiffbruch, als er die Erde auffischt aus den Tiefen des Meeres, er erregt gewaltige Stürme usw. Dann aber treffen alle Stadien des Sonnenlaufes auf ihn zu, vom Aufgang an, wo er als junges bartloses Kind seine Bahn beginnt — übrigens spielt er auch als Prometheus eine grosse Rolle, als Kulturbringer — bis zum Untergang, wo er in den Rachen der am Horizont schlafenden Hine-nui-te-po hineinkriecht und von ihr verschlungen wird; deshalb fährt er nun in die Unterwelt, deren Herr er ist, und wo er ebenfalls mancherlei wunderbare Taten verrichtet. Aus der Unterwelt, aus Hawaiki, fischt er auch die Erde empor. Als Sonnengott waltet er auch im Luftkreise; die Taube ist

ihm heilig, in Gestalt einer Taube zieht er aus, um seine Eltern zu suchen, die Taube sendet er mit der Angelschnur, an welcher die Erde geknüpft ist, zu den Wolken hinauf. Wie der Kahn — auch das Symbol des Sonnenunterganges — bricht, so entsteht eine furchtbare, alles zerstörende Flut oder wenigstens ein anhaltender Regen, der sich eben an die Verfinsterung und das Verschwinden der Sonne knüpft. Endlich gilt Maui öfter als der erste Mensch, während er anderseits die Menschen bildet. Ihm ist es zu verdanken (und an diesem Punkt setzt die üppig wuchernde Volksphantasie ein), dass die Erde bewohnbar wird, namentlich durch die Entdeckung des Feuergeheimnisses, und dass durch eine sinnreiche Verlangsamung des ursprünglich sehr viel schnelleren Sonnenlaufs für die Erledigung des Tageswerkes ausreichend Zeit bleibt. Eine Fülle technischer Fertigkeiten und Geschicklichkeiten wird ihm als Kulturheros zugeschrieben, so Fischfang, Ackerbau, Bau der Kanoes, der Häuser, höhere Künste, Tätowieren, Vertreiben von Krankheiten. In der weiteren, direkt komischen Ausgestaltung dieser Züge, wo die Phantasie so recht sich ergehen konnte, ähnelt er vollständig unserem Till Eulenspiegel oder dem indianischen Menabozho. Ueberall tritt das sichtliche Behagen an den listigen Streichen dieses Ränkeschmiedes unverhüllt hervor, irgend eine sittliche Verurteilung bildet sich erst auf späteren Entwicklungsstufen heraus. Auch mit den Wandersagen steht er in Verbindung, als der erste Mensch oder als der Kulturheros. In diesen Wandersagen sind wohl historische Erinnerungen mit mythischen Elementen vermischt, und Schirren ist im Unrecht, wenn er das Vorhandensein der ersteren verkennt und alle Züge mythisch auf die Sonne oder die Unterwelt deutet. Uebrigens sind auch die Vorstellungen der Polynesier von den himmlischen Götterwohnungen und dem unterirdischen Totenreich (Po, Pulotu) ziemlich entwickelt, aber nicht deutlich begrenzt.

Unter den religiösen Sitten müssen wir in erster Linie das Tätowieren nennen, das wohl auch bei andern Rassen vorkommt, nirgends aber in solcher Allgemeinheit und solchem Umfang als bei den Polynesiern, namentlich bei den Maori. Die schmerzhafte Operation wurde meistens im Pubertätsalter, bei Frauen nach der ersten Niederkunft, angefangen, aber das Einritzen von Figuren, namentlich in den Lenden- und Bauchteilen, oft jahrelang fortgesetzt. Männer wurden am meisten, Frauen weniger, Sklaven gar nicht, Fremde bisweilen gezwungen, bisweilen unter keiner Bedingung tätowiert. Dass die Handlung einen religiösen Sinn hatte, ist unzweifelhaft; sie wurde von Priestern unter dem Absingen religiöser Lieder vorgenommen, und man führte ihren Ursprung auf die Götter zurück. Unter den verschiedenen Deutungen

hat die Gerlands am meisten Zustimmung gefunden. „Man malte sich das Zeichen des Gottes auf, dem man angehörte, sei es als einzelner, sei es als Stammgenosse; vielleicht auch schmückte man sich mit der Marke beider Götter, des Schutzgeistes und des Stammgottes.“ Bei dieser Auffassung steht der Brauch mit dem Totemismus in engem Zusammenhang, um so mehr als die eingeritzten Figuren oft Tiere abbilden: Schlangen, Eidechsen, Fische, Vögel. Neben der Tätowierung war auch die Beschneidung bei den Polynesiern ein religiöser Brauch.

Dieser Rasse eigentümlich und mit den strengen sozialen Unterschieden der aristokratischen Einrichtung und der grossen Ausbreitung der priesterlichen Befugnisse im Einklang sind die Tabugesetze. Personen, Dinge, Zustände wurden eingeteilt in Tabu, mit den Göttern in Beziehung stehend, und Noa, dem allgemeinen Gebrauch überlassen. Es gab allgemeine und Privattabu, Tabu, welche bleibend waren, und andere, welche nur eine Zeit dauerten. Tabu war alles, was eine Beziehung zum Kultus hatte, ferner Fürsten und Adlige, Weiber aber nur ausnahmsweise und in gewissen Zuständen. Die Tabuierung gewährte Schutz und Privilegien, aber legte auch allerlei Beschränkungen auf; das Wort selbst soll „streng bezeichnet, verboten“ bedeuten. Sowohl das Auferlegen als das Aufheben des Tabu geschah mit religiösen Zeremonien, beim letzteren war das Mittel meistens das Wasser. Besonders Tabu war die Gesellschaft der Aréoi, welche in Tahiti ihren Ursprung hatte und von dort aus auch auf andere Inseln sich verbreitete. Diese Korporation leitete mythisch ihren Ursprung vom Gotte Oro ab und beanspruchte göttliche Würde. Sie zerfielen in zwölf Grade mit je besonderen Meistern; nur die obersten Häuptlinge hatten unmittelbaren Zutritt zu den obersten Stufen, die übrigen mussten sich, zum Teil unter sehr harten Büssungen, von unten allmählich emporarbeiten. Und wie das Volk ihnen eine angemessene Verehrung zukommen liess, so verblieb ihnen auch im späteren Leben eine hervorragende Stellung. Als Lieblingen der Götter war ihnen das Elysium vorbehalten, eine lockende Fülle ausgezeichneter Genüsse. Bei dem Tode eines Aréoi der höheren Grade wurde eine Reihe grösserer Festlichkeiten eröffnet, die mit einer symbolischen Handlung schlossen, dass die Seele des Betreffenden wieder zum Gott Oro zurückgekehrt sei. Die religiöse Perspektive wird gleichfalls durch das Rezitieren von heiligen Gesängen und dramatische Aufführungen bezeugt, die späterhin immer mehr zu blossen Volksbelustigungen und sinnlichen (nicht frei von lasziven Momenten) Schaustellungen entarteten. In diesem Stadium des Verfalls, wo die Aréoi lärmend, prassend und

unter den grössten sittlichen Ausschweifungen von Insel zu Insel zogen, trafen die Entdecker bereits den Bund an. Alle Mitglieder mussten übrigens im Zölibat leben oder sich verpflichten, ihre Nachkommenschaft zu vernichten, da ihr Stifter Oro gleichfalls unvermählt war. Weiber und Kinder waren ausgeschlossen.

Viel verwickelteren Verhältnissen als in Polynesien stehen wir gegenüber, wenn wir uns jetzt dem malaiischen Archipel zuwenden. Hier ist die Bevölkerung nicht bloss aus den malaiischen Einwanderern und den (vielleicht mit den Papua verwandten) Ureinwohnern gemischt, sondern hat schon von früh an unter allerlei Einflüssen von Kulturvölkern gestanden. Wiewohl es unmöglich ist, die Zeit der ersten Berührungen zwischen Hindostan und dem Archipel zu bestimmen, so sind sie wohl nicht später als die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung anzusetzen.

Die Hindukultur hat sich hauptsächlich über Java, Madura und Bali erstreckt. Auf Java ist die einheimische Literatur in der Kawisprache von der indischen angeregt, und zeugen zahlreiche Götterbilder, Symbole (Lingam, Phallus) und namentlich grosse Bauwerke, wie der Tempel Borobudur von hinduistischem und buddhistischem Einfluss. Im 15. Jahrh. begann der Islam seinen Siegeszug auf der Insel, wo er noch die nationale Religion ist. Ueber den ganzen Archipel ist der Islam sehr verbreitet; er hat seinen Mittelpunkt in der Djawahkolonie der Pilger in Mekka, deren Leben Snouck-Hurgronje in seinem Buche über Mekka beschrieben hat. Unter den fremden Einflüssen ist auch die chinesische Einwanderung, obgleich für die Religion kein Hauptfaktor, nicht zu übersehen.

Neben diesen Mohammedanern und der einheimischen christlichen Bevölkerung, die freilich nicht so zahlreich ist, als man nach mehreren Jahrhunderten europäischer Herrschaft erwarten könnte, leben noch mehrere heidnische Stämme. Auf Java sind es nur ein Paar Stämme, die Badjoe und der Tengerstamm, auf Sumatra sind aber die Batta, auf Borneo die Dajak, und auf Celebes und andern Inseln noch manche Stämme der Alfuren bis heute heidnisch geblieben. Aber auch unter der mohammedanischen Bevölkerung dauert manches Heidnische fort; nicht bloss wie es immer auf höheren Stufen der Kultur der Fall ist, sondern so, dass der Islam heidnischen Glauben und Brauch ganz bestehen lässt. Wir nehmen Abstand davon, den Glauben der einzelnen Völker des Archipels zu beschreiben, und beschränken uns darauf, einige charakteristische Züge mitzuteilen.

Der im Archipel überall verbreitete Animismus wurde namentlich von Wilken ganz nach dem Schema Tylors geordnet, und nach den

von diesem aufgestellten Gesichtspunkten des Seelen- und Geisterglaubens beurteilt. Namentlich durch hervorragende Untersuchungen des Missionars A. C. Kruyt bei den Bareëstämmen von Celebes (Mitte), durch den Tatbestand, anderswo im Archipel aufgefunden, immer mehr bestätigt, ist es deutlich geworden, dass die persönlichen Seelen (angga), die in ein jenseitiges Seelenland gehen, und als Ahnengeister oder Götter verehrt werden, weniger in Kultus und Brauch hervortreten als der unpersönliche Lebensstoff, die Lebenskraft (tanoana), eine Substanz, die es gilt zu bemächtigen, festzuhalten, zu locken. Dieser Lebensäther hat seinen Sitz im Kopf, und das Kopfabschneiden mehrerer Stämme hat zum Hauptzweck das Bemächtigen dieses Lebensfluidums. So allein sind die wichtigsten Bräuche beim Kopfabschneiden oder Schädelrauben zu erklären; freilich kann man bei wilden Stämmen keinen reinen, unvermischten Gedankenkomplex erwarten, deshalb laufen auch beim Schädelrauben mehrere andere Gedanken nebenher. Auch Pflanzen, besonders der Reis, besitzen auf ähnliche Art Lebensfluidum, und dieser Gedanke liegt auf dem Boden mancher agrarischen Bräuche beim Reisbau, namentlich dem Absondern einer Reismutter, d. h. einer an solcher Lebenskraft besonders reichen Pflanze, die dann sowohl auf dem Acker als in der Scheune eine eigene Stelle bekommt, damit sie ihre Kraft betätige. Dass dieses Lebensfluidum von einem Wesen auf ein anderes übertragen werden kann, auch zeitweilig in ein Tier eingeht oder auch wohl umherschweift, ist zu betonen.

Daneben findet sich ein sehr verbreiteter Glaube an Lykanthropie, allerlei Wertiere; namentlich können diejenigen, welche die Ngelmu oder Wissenschaft der Zaubersprüche (rapal) besitzen, sich in Tiger verwandeln. Seelen Gestorbener können gefährlich sein, wie die der vor der Entbindung oder in den Wochen gestorbener Frauen (Pontianak). Uebernatürliche Kräfte, z. B. Hexerei, gelten oft als erblich. Die sehr langwierigen Feste und Zeremonien bei Tod und Begräbnis haben zum Hauptzweck die Abwehr schädlicher Einwirkungen der Toten, daneben aber auch die Beförderung der Seele ins Seelenland, das manche Bewohner der Inselreihen auf der nächstfolgenden Insel suchen. Manche Gaben werden der Seele dorthin mitgegeben, andere sind dazu bestimmt, dass der Tote, wenn er auf Erden herumzieht, sie zu sich nehme. Dieser Seelenglaube ist aber mit den oben beschriebenen Gedanken über tanoana nicht zu verwechseln.

Zu den Fetischen und Amuletten — der Moslem macht die heidnischen Fetische zu Amuletten — gehören die fürstlichen Insignien

(Waffen, Kleider, Ornamente), denen man magische Kräfte zuschreibt; merkwürdig sind auch die heiligen Töpfe bei den Dajak.

Neben diesen magischen und animistischen Vorstellungen findet sich aber auch Naturdienst, und fehlen die Naturmythen, wie von der Heirat zwischen Himmel und Erde beim Anfang der Regenzeit, nicht. Gebirge und Wasser, Sonne und Mond gelten als göttliche Wesen. An der Südküste Javas erzählt man von der jungfräulichen Göttin des südlichen Ozeans, der Ratu-Kidul, die auf dem Meeresboden einen herrlichen Palast bewohnt und über die vielen Geister herrscht, die auf der felsigen Küste ihr Wesen treiben. Neben ihr steht das böse Ungeheuer Ni-belorong, welches den Menschen wohl Reichtümer schenkt, sie aber später dafür tückisch büssen lässt. So könnten wir noch vieles, sowohl aus dem Glauben und Aberglauben, als auch aus den Sitten und der Literatur mitteilen. Zu einem Gesamtbild lassen sich aber diese heidnischen Züge nicht zusammenfassen, weil sie fast überall mit indischen und mohammedanischen Sitten vermischt sind, und die Stämme, wo dies nicht der Fall ist, auf so niedriger Stufe stehen, dass ihre Religion sich nicht systematisch darstellen lässt. Für die Sagenkunde liefern manche dieser Völker eine reiche Ausbeute. So sind Erzählungen und Märchen bei den Makassaren und Buginesen, bei den Sangiresen und Battas gesammelt. Die letzteren, zuerst durch van der Tuuk bekannt geworden, jetzt von C. M. Pleyte bearbeitet, enthalten manche eigentümliche kosmogonischen Mythen und Symbole. Ob es je gelingen wird, den wahren Sinn solcher Erzählungen zu erfassen und darin das einheimische und das aus Vorderindien stammende Element reinlich zu sondern, kann man bezweifeln. Diese Bemerkung gilt auch von einer Gestalt wie Batara Guru, der als höchster schöpferischer Gott verehrt wird, dessen Name aber schon nach Vorderindien deutet. So sind es überall nur Fragmente, die man auf diesem weiten Gebiet zusammenlesen kann, aber freilich zahlreiche und interessante.

§ 6. Die Mongolen.

Literatur. Das in verschiedenen Zeitschriften und Reiseberichten zerstreute Material ist völlig übersichtlich in Ratzels Völkerkunde zusammengestellt, wozu noch Peschels Werk und Fr. Müllers Ethnographie (2. Aufl., Wien 1879) zu vergleichen ist.

Die Hauptquelle für die Ethnographie und Religion der Turko-Tataren ist W. Radloff, Aus Sibirien (2. Ausgabe 1893. Ein kleiner Sonderabdruck aus diesem Werke, Das Schamanentum und sein Kultus 1885, behandelt nur die Religion); Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens (6 Bde, 1866—1886) gesammelt und übersetzt von W. Radloff enthält epische Lieder mit viel für die

Kultur-, aber wenig für die Religionsgeschichte verwertbarem Stoff. Sehr instruktiv: W. Sieroszewski, Du chamanisme d'après les croyances des Yacoutes (R.H.R. 46).

Die Heldensagen der Minussinschen Tataren sind gesammelt von A. Schiefner (1859). Ergiebiger sind: A. Vambéry, Die primitive Kultur des turko-tatarischen Volkes auf Grund sprachlicher Forschungen (1879) und C. de Harlez, La religion des Tartares Orientaux (1887).

A. Castren, Vorlesungen über die finnische Mythologie (deutsche Ausgabe von Schiefner, 1853); E. Beauvois, La Magie chez les Finnois (R.H.R. 1881—1882); Abercromby, Magic Songs of the Finns (Folklore Quarterly Review 1890—1896); D. Comparetti, Der Kalewala oder die Poesie der Finnen (1892, ein Buch, das auch für die allgemeinen Fragen über Beschaffenheit und Entstehung der Volksepen grosse Bedeutung hat). Der Kalewala wurde öfter in verschiedene Sprachen übersetzt: ins Deutsche von A. Schiefner (1852), und poetischer von Paul (1886); ins Englische von W. F. Kirby (1888), J. M. Crawford, (1889); ins Französische von Léozon le Duc (1867). Ueber die hervorragenden Arbeiten von J. Krohn, cfr. Z. f. Volkskunde I und R.H.R. 1895.

Der Name Mongolen ist eigentlich der eines Volksstammes, welcher einen kleinen Zweig einer grossen Rasse bildet, wird aber oft für diese ganze Rasse gebraucht, welche andere lieber die „hochasiatische" nennen. Peschel zählt alle Amerikaner und Malaio-Polynesier unbedenklich zu den „mongolenähnlichen" Völkern, Max Müller die Malaio-Polynesier und die Dravidavölker Hindostans, welch letztere bei den meisten Ethnographen eine Rasse für sich bilden. Am engsten hat Fr. Müller das Gebiet der Mongolen begrenzt, indem er die Völker des Nordrandes Sibiriens, die Kamtschadalen, Ainu u. a. mit den amerikanischen Eskimo zu einer besonderen Rasse, der der Arktiker zusammenfasst. Aber selbst von diesen Völkerschaften abgesehen, bleibt die mongolische Rasse nicht bloss die zahlreichste von allen, sondern auch diejenige, deren Einheit sich am meisten unsern Blicken entzieht. Von den Wanderungen der mongolischen Stämme in der Urzeit, von ihren Beziehungen zu andern Völkern, die sie etwa aus ihren Sitzen vertrieben, oder mit denen sie sich vermischten, bringt selbst die Sage keine Kunde mehr; das Sprachstudium bietet das einzige, freilich unzulängliche Mittel, um etwas davon zu erfahren. Eine sichere Gruppierung der einzelnen Aeste dieses Stammes ist daher unmöglich; aus diesem Grunde beschränken wir uns auch darauf, die Hauptstämme dieser Rasse zu besprechen, ohne eine bestimmte Einteilung zu geben.

In erster Linie kommt in Betracht die grosse Ural-Altaische Familie, welche sich wiederum in zwei Zweige teilt, den Ugro-Finnischen und den Turko-Tatarischen. Zum ersteren gehören die Finnen, Lappen, Esthen und Liven im nördlichen Russland, die Ostjaken im Ob-Becken und die Samojeden, welche dünn zerstreut das Gebiet von den

Altaigebirgen bis zum Eismeer und dem weissen Meer bewohnen. Von den Turko-Tataren kommen die Türken (Kirgisen, Abakanen, Altajer etc.) nach Osten hin bis zum Baikalsee in Südsibirien in Betracht, im Lenabecken wohnen die Jakuten, die eigentlichen Mongolen in der Mongolei, westlich von ihnen die Kalmücken, die Buräten um den Baikalsee, die Minussinschen Tataren westlich von ihnen, die Tungusen westlich vom Amur, über eine ungeheure Länderstrecke dünn gesät, endlich im Süden der Tungusen die Mandschu. Andere mongolische Völker sind die Chinesen, Koreaner und Japaner, über welche wir später sprechen. In Tibet und am nördlichen Rande des Himalaya wohnen Völker, welche unzweifelhaft zur mongolischen Rasse zu rechnen sind. Von den Völkerstämmen Hinterindiens sind die Birmanen unzweifelhaft Mongolen; aber auch die Tai- und Annamvölker werden gewöhnlich als solche angesehen.

Eine gemeinsame Charakteristik dieser vielverzweigten Rasse wird nimmer gelingen. Lehrreich ist immerhin die von Fr. Müller (Allg. Ethnographie S. 417) skizzierte: Vermöge des Phlegmas, welches dem Mongolen innewohnt und sich in seinen kindlichen Gesichtszügen ausprägt, ist seine Gemütsstimmung vorwiegend eine sanfte und friedliche. Ein Beweis dafür ist seine Beschäftigung. Der Mongole ist vorwiegend Viehzüchter und Landbauer, nur in seltenen Fällen wirft er sich auf die Jagd und den Fischfang. Der sanften Gemütsrichtung des Mongolen hat es auch der Buddhismus vor allem zu verdanken, dass er in Zentral- und Ostasien so grosse Fortschritte gemacht hat, und, was die Zahl seiner Bekenner anlangt, zur ersten Religion der Erde geworden ist. Das Phlegma des Mongolen schliesst aber keineswegs eine kriegerische Stimmung aus. Freilich fehlt dem Mongolen die persönliche Tapferkeit, welche andere Rassen in hervorragender Weise auszeichnet. Heldenfiguren, wie wir sie unter den Malaien, den Eingeborenen Amerikas und der mittelländischen Rasse finden, werden wir innerhalb der mongolischen Rasse vergebens suchen. Der Mongole wird nur dann zum tapferen Krieger, wenn ihm andere mit ihrem Beispiel vorangehen, wenn jemand es versteht, ihn zu fanatisieren. Ueberall, wo die Mongolen als Eroberer auftreten, werden sie von begeisterten Männern angeführt und neigen durch ungestüme Massenangriffe die Wagschale auf ihre Seite. Jedoch keines der grossen Reiche, welche sie gründen, ist im stande, den Tod ihres Urhebers lange zu überdauern; sie werden nach kurzer Zeit selbst die Beute ihrer Unterworfenen. Und selbst die grossen Reiche des fernen Ostens, deren Bewohner durchgehends der mongolischen Rasse angehören, haben ihre Dauer vor allem ihrer eigenen Schwere, dem Phlegma ihrer Be-

wohner zu verdanken, sowie dem Umstande, dass sie ernsten Angriffen von seiten anderer höher begabten Rassen nicht ausgesetzt waren. Im Einklang mit diesen Eigentümlichkeiten stehen das Vorwiegen des kalten, berechnenden Verstandes und der Mangel an aller erwärmenden, schöpferischen Phantasie. Die edleren Gefühle der Liebe und Freundschaft, welche im Leben des Mittelländers eine so grosse Rolle spielen, sind dem Mongolen fremd. Ueberall tritt der kalte Verstand hervor, welcher sogleich den Massstab des Zweckmässigen und Nützlichen anlegt. Die Poesie der mongolischen Rasse ist unbedeutend; sie klebt gleich ihrer Philosophie und Religion an der Erdscholle. Es gibt nur diese sichtbare Welt, von welcher der Mongole etwas weiss, an eine andere, unsichtbare Welt zu denken, scheint ihm vollkommen überflüssig (Allg. Ethnographie S. 417).

Alle turko-tatarischen Völker waren früher Anhänger des Schamanentums, wenn auch jetzt dieser Kultus nur noch bei den Tungusen allgemein verbreitet ist. Die Mongolen sind, mit Ausnahme der am Baikalsee wohnenden Buräten, Buddhisten geworden. Die Türken sind seit vielen Jahrhunderten Mohammedaner, nur die Bewohner des Altai und des Sajanischen Gebirges sind Schamanisten geblieben, jedoch haben auch auf sie der Buddhismus und das Christentum Einfluss gewonnen. Unter den Mandschu besteht der Schamanismus neben dem Confucianismus und Buddhismus. Radloff erhielt sein Material hauptsächlich von den Altaianern und erklärt seinen Lesern, dass die Angaben der Schamanen, welche die einzige Erkenntnisquelle auf diesem Gebiete sind, sich oft widersprechen.

Die Turko-Tataren verehren die einander feindlichen Naturmächte des Lichts und der Finsternis, die Geister der Erde, sowie lokale und Ahnengeister. Merkwürdig ist ihr Kultus durch die Handlungen ihrer Priester oder Schamanen (Kam), die darum auch der ganzen Religion den Namen gegeben haben. Wie schon der Name Schaman (= pali samana — buddh. Mönch) fremden Einfluss verrät, bemerkt man in dem weitläufigen System der Mythologie Einwirkung der umgebenden Kultusreligionen und überhaupt den Charakter der späten Kombination. Im höchsten Himmel wohnt Tengere Kaira Kan, der die Geschicke des Weltalls leitet, und im sechzehnten andere Tengere oder Himmelsgötter. Im siebenten Himmel wohnt die Muttersonne, und im sechsten der Vatermond. Radloff behauptet, dass diese Angabe des Geschlechtes bloss sprachlich bedingt, mythologisch aber nicht weiter entwickelt ist. Im dritten Himmel wohnen die sieben Kudai (das persische Wort für Götter), mit ihnen zusammen die Geister der Ahnen, welche zwischen den Menschen und den Göttern vermitteln. Die Erde, als

eine Gemeinschaft wohltätiger Geister personifiziert, wird unter dem Namen Järsu, Erd-Wasser, verehrt. Diese Gemeinschaft wird gebildet durch die 17 Kane (Fürsten), von denen jeder über ein Quellgebiet des Landes waltet. Verschiedene Arten von bösen Mächten bewohnen die neun Schichten der Unterwelt. Ihr Herrscher ist Erlik Kan, der Mächtige, der furchtbare Feind der Menschheit. Darum hält man ihn in Ehren und sucht ihn durch Opferspenden sich geneigt zu machen. Jedermann hat zwei Begleiter, einen Schutz- und einen Rachegeist, welche ihn durch das Leben und nachher durch die verschiedenen Höllen und Himmel begleiten. Jedermann kann mit den Erdgottheiten unterhandeln, aber den Himmelsgottheiten ein Opfer darzubringen oder eine abgeschiedene Seele in die Unterwelt zu führen, das ist bloss einem Schamanen möglich. Dies wichtige Amt ist notwendigerweise erblich, da es von einer konstitutionellen Epilepsie abhängt, deren erster Anfall die Berufung zum Amte bildet. Die Besuche des Schamanen in der Ober- und Unterwelt werden mit Hilfe seiner Vorfahren ermöglicht, deren Geister er zuerst in seine Zaubertrommel beschwört. Diese Trommel ist ein wichtiges magisches Instrument, in dem die Kräfte der Geister wie in einem elektrischen Konduktor angehäuft werden. Das höchste Opfer wird dem im sechzehnten Himmel wohnenden Bai Uelgön gebracht, der oft als Hauptgott angesehen wird. Ein hellfarbiges Pferd (für Erlik aber ein schwarzes) wird zerdrückt und geschunden. Die Haut mitsamt dem Kopf und den Füssen, die nicht abgeschnitten werden, wird auf eine Stange als Opfer aufgehängt, das Fleisch dagegen gegessen. Kein Tropfen Blut darf vergossen, noch ein Knochen zerbrochen werden. Darauf führt der Schamane mit grossem dramatischen Talent, das durch seine Verzückung noch eine Steigerung erfährt, seinen erschütterten Zuhörern eine Auffahrt durch die verschiedenen Himmel vor, wo er Auskunft über alle gewünschten Angelegenheiten erlangt, und zuletzt bringt er das Opfer dem Uelgön dar. Um eine durch einen Toten verunreinigte Hütte wieder zu reinigen, muss der Schamane die Seele des Toten fangen und in die Unterwelt einführen.

Das Bild eines der Götter wird, von einem Holzreifen umrahmt, am Dach der Hütte frei aufgehängt, daneben ein Hasenfell, an welchem bunte Lappen mittelst einer Schnur befestigt sind. Verehrung des Feuers, von Steinen und Bäumen kommt häufig vor. Die Birke ist der heilige Baum, 9 die heilige Zahl, der Osten die heilige Himmelsrichtung. Ein Eid wird durch gemeinsames Trinken von Opferblut beschworen; später auch wohl dadurch, dass jede der beteiligten Personen aus dem Arm des andern Blut trinkt. Die Divination beruht

auf 1. der Lage der Eingeweide, oder der Risse im gerösteten Schulterblatt der Opfertiere; 2. den natürlichen Phänomenen, z. B. dem Aufsteigen des Rauches; 3. dem arithmetischen Spielen mit Kieselsteinen oder Schafmistkügelchen, und 4. den ekstatischen Visionen des Schamanen. Das alltägliche Leben dieser sibirischen Stämme ist, wie man aus Sieroszewskis Artikeln ersehen kann, von primitiven Vorstellungen und Gebräuchen umsponnen. Von der Zaubermacht der Steine, Bäume und Tiere ist der Yakute fest überzeugt und viele seiner Bräuche deuten auf eine von Totems und Tabu beherrschten Vorzeit.

Von den Ugro-Finnen sind alle Stämme in Sibirien und die Lappen in Russland noch immer Schamanisten, in engem Anschluss an die oben beschriebenen Turko-Tataren. Von den andern Stämmen in Russland, nämlich den Finnen, Esthen und Liven, sind die erstgenannten die hervorragendsten und als typisch bedeutsamsten. Die finnische Literatur ist überaus reich. In trefflicher Weise hat E. Lönnrott, der jahrelang unter diesem Volke lebte, aus dem Munde des Volkes die Runen (Lieder) aufzeichnete und zum Teil selbst die Sagen in poetischer Gestalt vollendete und zusammenfügte, die Literatur gesammelt. Die Frucht dieser Tätigkeit sind folgende Werke: Der Kalewala, welcher poetische Proben aller Gattungen enthält, 1849; Der Kanteletar, eine Sammlung von lyrischen Gedichten, 1840; und später Sammlungen von Sprüchwörtern, Rätseln und magischen Liedern.

Die Mythen der Finnen zeigen nur wenig Aehnlichkeit mit denen ihrer mongolischen Verwandten. Sie entstanden, nebst der metrischen Form, zwischen 800 und 1000 n. Chr. teilweise unter dem Einfluss der benachbarten Skandinavier und Litauer.

Es gibt keine umfassende Kosmogonie, aber zahlreiche Mythen nennen für die einzelnen Dinge besondere Urheber. Unter diesen finden wir ein Vogelei, eine vom Wind schwangere Frau, und eine Gottheit, die ihre Hände oder Knie reibt. Die Gottheiten sind unbestimmte, steife Personifikationen von Natursphären; es fehlt ihnen die freie menschliche Entwicklung und sittliche Eigenschaften; auch vereinigen sie sich nicht zu Familien oder Gesellschaften. Ukko (der Alte), der Himmelsgott, hat den höchsten Rang, bloss weil seine Sphäre die oberste ist; eine Kontrolle über die andern Götter übt er jedoch nicht aus. Später wurden ihm Eigenschaften des Bibelgottes zugeschrieben. Seine Gattin ist Akka. Maan emä (Mutter der Erde) ist die Erdgöttin ohne einen bestimmten Eigennamen. Ahti und Wellamo sind der Gott und die Göttin des Wassers, Tapio und Mielikki Gott und Göttin des Waldes, Tuoni und Tuonetar Gott und Göttin der

Unterwelt. Pellerwoinen ist der Gott des Feldes. Gottheiten der Sonne, des Mondes, des grossen Bären und der Sterne tragen einfach den Namen der Sphäre, über welche sie herrschen. Jumala (das Donnerheim) war ursprünglich der Name eines Himmelsgottes, wurde jedoch später der Gattungsname für Gottheit. Neben diesen Jumala (Gottheiten), welche die Natursphären beherrschen, gibt es Haltia (freie Geister), welche Personen und Naturgegenstände oder Prozesse beleben. Der grösste unter den zahlreichen bösen Geistern ist Hiisi. Die frühere Ansicht von einer fortdauernden Existenz wurde durch die importierte Idee von der Hölle verdrängt. Die Finnen hatten heilige Orte, Götzenbilder, Opfer und Feste, die letzteren vorzugsweise in Verbindung mit der Landwirtschaft; eines derselben war jedoch den Vorfahren gewidmet. Die heiligen Zahlen sind 6, 7, 8 oder 1, 2, 3 und werden immer in Serien gebraucht.

Der Mensch steht in keiner Blutsverwandtschaft mit den Gottheiten. Der Held kämpft weniger mit den Waffen als mit Zauberliedern, er ist der alte Schamane, der bloss seine Trommel mit der Harfe vertauscht hat. Er ist der Loitsija (Zauberer), Tietäjä (Weise) und Lanlaja (Sänger). In der Verzückung beschwört er noch immer die Geister, und wenn er in Ohnmacht fällt, wird er ein Haltia und steigt in die Unterwelt hinab.

Die Interpretationen des Inhaltes des Kalewala sind zahlreich und sehr voneinander abweichend. D. Comparetti meint, dass der Kalewala sich nicht mit Kriegen, Völkern oder Häuptlingen beschäftige, sondern einfach mit Individuen, die sich durch Zauberkünste auszeichnen. Die Hauptgestalten sind: Wäinamöinen, der Typus des intellektuellen Zauberers; Ilmarinen, der Typus des handwerksmässigen Zauberers oder des schlauen Mechanikers; Lemminkainen, der typische Liebhaber, der auch Züge von Roheit aufweist. Das unwichtigere Motiv des Gedichtes ist eine Brautwerbung, wobei die Helden verschiedene Aufgaben lösen müssen. Das Hauptmotiv ist der Raub des Sampo, eines Gegenstandes, dessen Form auf verschiedene und dunkle Weise beschrieben wird. Er ist das Meisterstück der Zauberei und besitzt die Fähigkeit, alles andere hervorzubringen; daher heisst er Sam-po, Gemeindewohl oder Reichtümer, ist also die Symbolisierung dieser Dinge durch einen phantastischen Gegenstand.

Die Chinesen.

Von Professor Dr. J. J. M. De Groot (Leiden).

Literatur: Die Bibliographie gibt H. Cordier, Bibliotheca Sinica; derselbe schrieb auch Bulletins in R.H.R. Eine Ausgabe der heil. Literatur gab seit 1861 J. Legge, The Chinese Classics, with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena and copious indexes. Uebersetzungen gab derselbe in S.B.E. III, XVI (Yi-king), XXVII, XXVIII, und von den taoistischen Schriften XXXIX, XL. Ferner E. Biot, Le Tcheou-li'ou Rites des Tcheou (2 vol. 1851).

Von J. J. M. De Groot sind mehrere quellenmässig bearbeitete Schriften verfasst: Jaarlyksche feesten en gebruiken van de Emoy-Chineezen (1880); The Religious System of China (von diesem Werke sind bis jetzt 4 Bände erschienen, 1892—1901).

Wie aus unserer Darstellung hervorgehen wird, sind die drei Religionen Chinas, sowohl die beiden einheimischen, die sogar in wesentlichen Zügen identisch sind, wie der Buddhismus, der indessen mit dem chinesischen Volksleben vielfach verwachsen ist, nicht streng geschieden. Wir geben hier eine Uebersicht nach der gewöhnlichen Einteilung.

I. Der Confucianismus.

§ 1. Die klassische Literatur.

Zum richtigen Verständnis der chinesischen Religion müssen wir sie gleichzeitig in ihren ältesten und in ihren neuesten Formen betrachten. Das wegen seines Konservatismus weltbekannte chinesische Volk hat aus den ältesten Religionsformen, deren Dasein in den alten, als klassisch anerkannten Büchern nachzuweisen war, eine Staatsreligion gebildet. Neben dieser klassischen oder kanonischen, ursprünglichen und deshalb allein orthodoxen (tsching) und wahren Religion, bestehen etliche von dieser mehr oder weniger unabhängige Religionsformen: heterodoxe (sié), teilweise geduldete, prinzipiell vom Staate untersagte, ja sogar grausam verfolgte. Zu diesen ketzerischen Religionen gehört in erster Linie der Buddhismus, nebst allen andern ausländischen Religionen und aus ihnen entlehnten Elementen.

Unter der Han-Dynastie (206 v. Chr. bis 220 A. D) wurde die Staatsverfassung in allen Teilen, formell und systematisch, auf den Grundsätzen, Regeln und Antezedenten der alten Literatur aufgebaut und geordnet. Gleichzeitig wurden diese Bücher möglichst vollständig hergestellt, kommentiert und emendiert. So entstand eine klassische, ultrakonservative Staatsverfassung, welche, allen folgenden Dynastien als Erbschaft übermittelt, bis heute besteht. Untrennbar verknüpft mit dieser Staatsverfassung wurde eine klassische Staatsreligion, die also volle 2000 Jahre alt ist. Ihre Hauptgrundlagen sind jedoch unbedingt bedeutend älter, grösstenteils sogar weit älter als die klassischen Schriften. Wie jeder Ursprung, verliert sich auch der der chinesischen Religion im Dunkel einer unbekannten Vorzeit.

Die klassischen Schriften sind grösstenteils politischen Inhalts. Sie enthalten: Reden und Episoden aus dem Leben berühmter Fürsten, Staatsmänner und Weisen, deren Ermahnungen und Vorschriften; — Angaben über Topographie und Administration des Reiches; — Betrachtungen und Traktate über politische, ethische und philosophische Angelegenheiten; — vieles über Weissagung; — Lieder und Gesänge; — schliesslich zahlreiche Mitteilungen, Vorschriften und Ermahnungen über das sog. Li, d. h. das Benehmen im Verkehr mit andern Menschen, mit den Verstorbenen und den Göttern. Dieses Li der klassischen Bücher liegt dem durch einen Zeitraum von mindestens 2000 Jahren ausgebildeten, jetzt hochentwickelten Ritualwesen des Chinesenreichs und der Regierung, sowie dem System der Sitten und Bräuche im häuslichen und Sozialverkehr, zu Grunde. Hier sind Riten der Staatsreligion mit Bräuchen der Volksreligion und sogar mit einzelnen buddhistischen und ketzerischen Elementen vermischt.

Das Ritual, in den klassischen Büchern ordnungslos zerstreut, findet sich systematisch kompiliert im Li-ki (Schriften über die Li), eine Sammlung von Büchern verschiedenen Alters und Inhalts, wovon nur ein Teil, entweder hauptsächlich oder ganz, dem religiösen Ritual angehört. Eine zweite, ebenfalls ganz systematische Ritualsammlung ist das I-li (Rituale und Li). Es umfasst Vorschriften über fast alle im Staate geltenden Zeremonien und Bräuche, und hat für das Riesengebäude des Staatsritualismus und der Staatsreligion sehr viel Material geliefert, obgleich es nicht zu den kanonischen Schriften gezählt wird.

Der kanonischen oder klassischen Schriften, die zu allen Zeiten als Kodex der Rechtgläubigkeit auf den Gebieten der Politik, Moral und Religion anerkannt worden sind, gibt es neun. Ueber allen stehen die fünf King, „Einschlag“ des menschlichen Lebens und Strebens, die

Grundfäden des Gewebes alles Wissens und aller Weisheit, aller Lehren und Bildung, aller Taten. Daran reihen sich als gleichwertig die vier Schu (Bücher) an. In den weltbekannten Staatsprüfungen, welche den Weg zum Mandarinentum öffnen, wird von den Kandidaten eingehende Kenntnis dieser Schriften gefordert. Alle übrigen Schriften, deren Inhalt nicht den klassischen gleich kommt, sind entweder neutral, der Aufmerksamkeit der gelehrten und politischen Welt kaum wert, oder unklassisch, heterodox, die reinen, uralten Sitten verderbend, ketzerisch, gefährlich für Staat und Gesellschaft. Letztere sollen vernichtet, ihre Lehren und Religionen ausgerottet werden.

Mit den neun kanonischen Büchern ist der Name Confucius untrennbar verbunden. Zwar hat er sie nicht verfasst; sie gehören teilweise einer viel älteren, teilweise einer neueren Zeit an. Bloss ein King, das Tsch'un-ts'iu (die Annalen), eine Chronik des Staates Lu, wo er geboren, soll er selbst geschrieben, drei andere King, das Schu (Geschichtsbuch), das Schi (die Lieder) und das Yih (die Wandlungen) nur gesammelt oder redigiert haben. In den Büchern des Li-ki wird er neben den Namen seiner Schüler so häufig erwähnt, dass dieses King zusammengesetzt scheint aus Nachrichten über ihn, und Aeusserungen, die von ihm selbst herrühren. Die vier Schu stammen sämtlich von Schülern des Confucius her; sie enthalten Aeusserungen und Gespräche des Meisters, meist ethischen und politischen Inhalts. Es sind: Lun-yü (Unterredungen), Ta-hioh (grosses Studium), Tschung-yung (das Innehalten der Mitte), eigentlich zwei Bücher des Li-ki, und Meng-tszĕ (der Philosoph Meng oder Mencius), 372—289 v. Chr.

Neben den oben genannten Büchern wäre noch als Hauptquelle das Tscheu-li oder Tscheu-kwan (Riten der Tscheu) zu erwähnen; es ist ein Handbuch der Staatsverwaltung unter der dritten Dynastie und soll von den Stiftern dieses Hauses Tscheu herrühren.

Diese Bücher wurden unter der Han-Dynastie vor dem Untergang gerettet und zur Grundlage des seitdem geltenden politischen und gesellschaftlichen Systems gemacht. Der Ritualkodex der Han wurde unter späteren Dynastien mehr oder weniger erweitert und modifiziert: die King und die Schu galten und gelten ohne Aenderung als Grundlagen der Konstitution, der Religion und des Ritualwesens.

Manche der späteren Ritualcodices sind, entweder ihrem ganzen Umfange nach oder gekürzt, in den dynastischen Geschichtsbüchern aufbewahrt in speziellen Kapiteln unter dem Titel Li-tschi oder Li-i-tschi (Schriften über Ritual). Der ausführlichste ist vom zwanzigsten

Jahre der Khai-yuen Periode (732 A. D.) der Thang-Dynastie datiert, als Khai-yuen-li bekannt und mit dem Namen des Staatsmannes Siao Sung verknüpft. Dieser Kodex bildet den Typus aller späteren Codices, einschliesslich von dem der jetzigen Dynastie, welche den Titel Ta-Ts^{c}ing-thung-li (Allgemeines Ritual der grossen Ts^{c}ing-Dynastie) führt und in 1736 auf kaiserlichen Befehl gedruckt wurde. Dieses Buch ist also die Hauptquelle für unsere Kenntnis der heutigen chinesischen Staatsreligion. Unentbehrlich für das eingehende Studium derselben sind ausserdem die betreffenden Kapitel im Ta-Ts^{c}ing hwui-tien (Sämtliche Grundstatute der grossen Ts^{c}ing-Dynastie) und im Ta-Ts^{c}ing hwui-tien-schi-li (Vorschriften zur Ausführung desjenigen, was im Ta-T^{c}sing hwui-tien enthalten ist). Diese letztere Kompilation in nicht weniger als 920 Büchern wurde 1818 auf kaiserlichen Befehl gedruckt.

Die auf diese confucianische, klassische Literatur nebst der Staatsverfassung basierte Religion ist daher als Confucianismus zu bezeichnen. Wie diese Religion sich im Laufe von wenigstens zwanzig Jahrhunderten gestaltet hat, lässt sich in einem Handbuch nicht beschreiben. Ein ganzes Menschenleben, der Erforschung sämtlicher oben angedeuteter einheimischer Literatur gewidmet, wäre dazu erforderlich. Diese Geschichte ist bis jetzt noch ungeschrieben.

§ 2. Der Kaiser und die von ihm dargebrachten Hauptopfer.

Weil der Kaiser an der Spitze des ganzen Staates steht, ist er auch das Haupt der Staatsreligion. Nach uraltem, kanonischem Rechte, schon im Schu enthalten, ist er der Herr aller Götter, die auf der Erde, die in ihrem vollen Umfang sein persönliches Eigentum ist, existieren und Einfluss haben. Nur den Himmel, dessen Sohn er ist, hat er über sich, und zwar als Schützer seines Thrones und Hauses, welche unbedingt zu Grunde gehen, wenn er durch frevelhaftes Benehmen sich der himmlischen Gunst unwürdig macht. Ist also der Himmel die allerhöchste Weltmacht, und dessen Sohn, der Kaiser, die allerhöchste Macht auf Erden, so ist letzterer selbstverständlich der höchste Verehrer des Himmels, also Pontifex Maximus der Staatsreligion, theoretisch sogar der ganzen Erde.

Bis heute hat der Himmel in der Staatsreligion seinen alten klassischen Namen Thien, „Himmel“, und Ti, „Kaiser“, hauptsächlich aber Schang-ti, „Oberkaiser“ oder „Kaiser der ersten, ältesten Zeiten“. Sein Dienst scheint also eine Art kaiserlicher Ahnenverehrung zu sein, die theoretisch auf einen prähistorischen allerersten Kaiser zurückgeführt wird. Die wahre Bedeutung dieser anthro-

pomorphisierten höchsten Naturgottheit hat sich bis jetzt nicht mit Sicherheit aus den alten oder neuen Schriften bestimmen lassen. Die nichtkatholischen Missionen wenden den Namen Schang-ti allgemein für die christliche Gottheit an.

Der wichtigste dem Himmel dargebrachte Opferritus findet alljährlich statt in der Nacht des Wintersolstitiums, auf dem sog. Runden Hügel, Yuen-khiu, auch Thien-tan oder Himmelsaltar, der im Süden des chinesischen Stadtteils Pekings steht. Er ist aus drei runden, aufeinander gestellten und mit Balustraden versehenen Marmorterrassen konstruiert, und wird durch Marmortreppen, die genau nach den vier Himmelsgegenden gelegen sind, bestiegen. Die unterste Terrasse hat 210 Tschih (etwa 75 Meter) im Durchmesser, die obere, welche gegen den Himmel ganz offen ist, 90. Eine weite, von hohen Mauern umgebene Fläche, worin sich auf der Nord- und der Ostseite Tempel und Gebäude verschiedener Bestimmung befinden, und welche teilweise von riesigen Bäumen beschattet ist, umgibt rings diese grösste Opferstätte der Welt.

Das erwähnte Winteropfer findet mit grossartigem Pomp auf der obersten Terrasse statt, wo die Seele des Himmelsgottes selbst durch eine hölzerne Seelentafel, die auf der Nordseite in einem Tabernakel aufgestellt ist, repräsentiert wird. Diese trägt die Inschrift Hwang-thien Schang-ti, d. h. „Kaiserlicher Himmel, Oberkaiser. Auf der Ost- und Westseite, gegen Westen und Osten gekehrt, befinden sich gleichartige Seelentafeln der zehn verstorbenen Vorgänger des regierenden Kaisers, von Thai-Tsu an beginnend, und auf der zweiten Terrasse Tafeln für die Seelen der Sonne, des Mondes, des Siebengestirns, der fünf Planeten, der 28 Mondhäuser, und der sämtlichen Sterne und Sternbilder, nebst Tafeln der sog. Thien-schen oder Himmelsgeister, d. h. des Wolkengottes, des Regengottes und der Götter des Windes und des Donners.

Vor jeder Seelentafel ist eine Reihe von Opferspenden aufgestellt, wie Suppe, Fleisch, Fisch, Gemüse, Datteln, Kastanien, Reis, Reiskuchen, Becher mit Wein usw., alles den alten klassischen Vorschriften gemäss. Den kaiserlichen Ahnen, der Sonne und dem Monde wird überdies ein ganzes geschlachtetes Rind geopfert, den Planeten und Sternen ein Kalb, ein Schaf und ein Schwein. Und für den Himmel selbst ist auf einem Scheiterhaufen am Südosten des Altars ein Rind zur Verbrennung niedergelegt.

Den Kaiser, der vorher gefastet, führt ein langer, aus den höchsten und niedrigeren Reichsdienern zusammengesetzter Zug zum Altar hin. Daselbst angekommen, wäscht er sich die Hände, und, während das

Feuer des Scheiterhaufens das Rind verzehrt, opfert er an einem zu diesem Zwecke aufgestellten Altartisch, der Seelentafel des Himmels und nachher den Tafeln seiner Ahnen, Weihrauchstäbchen. Danach legt er, knieend, vor jede Tafel ein Stück Jaspis und Seide, und präsentiert jeder eine Schüssel mit Fleischbrühe. Während er dann dem Himmel einen Becher Reiswein spendet, liest ein Beamter ein geschriebenes Gebet mit lauter Stimme vor und stellt dasselbe vor die Tafel hin. Nebst den Hunderten von Reichsgrossen und Beamten wirft der Kaiser sich zur Erde und berührt dreimal mit der Stirn den Marmorboden. Und nachdem er auch den Tafeln seiner Vorfahren einen Becher gespendet, besteigen mehrere dazu angewiesene Beamte die zweite Terrasse, und opfern den Tafeln der Himmelsgeister Weihrauch, Seide und Wein.

Jetzt folgt ein zweites Weinopfer des Kaisers an den Himmel, ohne Gebet, und schliesslich noch ein drittes, dem noch ein Opfer an die Götter auf der zweiten Terrasse folgt, welches darzubringen besonderen Beamten obliegt. Von grosser Bedeutung ist die nächste Verrichtung, nämlich die Darbietung eines Bechers sog. „Glückweins“ und einer Schüssel „Glückfleisches“, welche der Kaiser, knieend, nacheinander gegen die Tafel des Himmels emporhebt. Nachdem er sich mit allen Reichsgrossen und Beamten dreimal auf die Kniee geworfen und neunmal die Stirn zur Erde gedrückt, wird die Seele des Himmelsgottes aus der Tablette durch dazu geeignete Musik und Sang hinausgeleitet, und aufs neue beugen der Kaiser und alle Anwesenden neunmal die Stirn zur Erde.

Zahlreiche Hände tragen den Weihrauch, die Seide und die übrigen Opferartikel samt dem geschriebenen Opfergebet zu dazu bestimmten Oefen und werfen alles zur Verbrennung hinein. Nachdem der Kaiser der Verbrennung eine kurze Weile zugeschaut, werden die verschiedenen Tafeln in drei zu ihrer Aufbewahrung bestimmte Tempel nördlich vom Runden Hügel feierlich zurückgetragen und der Kaiser selbst in den Palast zurückgeleitet.

Jeder Teil dieses allerhöchsten Staatsopfers wird von dazu auserwählten, als klassisch anerkannten Musik und Gesang begleitet, jede Handlung durch Zeremonienmeister ausgerufen. Das Zeremoniell aller andern Staatsopfer ist dem hier beschriebenen ziemlich ähnlich und bedarf also keiner weiteren Besprechung. Für Götter niedrigeren Ranges sind der Opferartikel weniger; ebenso ist die Anzahl der den Opferer begleitenden Beamten kleiner, und der Pomp, der Würde des Gottes entsprechend, mehr oder weniger entfaltet.

Ein zweites kaiserliches Hauptopfer wird am ersten Zyklustage

Sin alljährlich dem Himmel samt den kaiserlichen Ahnen dargebracht im Ki-nien-tien oder „Tempel um ein glückliches Jahr (d. h. eine gute Jahresernte) zu erflehen“. Dieses runde, mit drei übereinander ragenden Dächern versehene Gebäude ist vor wenigen Jahren vom Blitz getroffen und verbrannt. Es erhob sich auf einer runden, dreistufigen Marmorterrasse, welche dem Runden Hügel, auf dessen Nordseite sie steht, in der Bauart ähnelt. Zur Erlangung rechtzeitigen Regenfalles wird im ersten Sommermonat in diesem Tempel dem Himmel, den kaiserlichen Ahnen, und den Himmelsgeistern des Regens, des Donners usw. geopfert. Und falls trotzdem der Regen ausbleibt, folgt im letzten Sommermonat eine Wiederholung, Ta-yü oder „das grosse Regenopfer“ genannt.

Nächst dem Himmel folgt in der Reihe der Staatsgötter die Erde. Auf einem viereckigen, offenen Altare, in einem ausgedehnten, viereckigen, ummauerten Flächenraum an der nördlichen Mauer Pekings, wird derselben alljährlich am Tage des Sommersolstitiums ein kaiserliches Opfer dargebracht. Die Opferartikel werden nicht verbrannt, sondern vergraben. Auch hierbei empfangen die kaiserlichen Ahnen, deren Seelentafeln zu diesem Zwecke auch auf der höchsten Terrasse aufgestellt sind und die also fast als der Erde Ebenbürtige betrachtet werden, die gebräuchlichen Opfergaben; ebenfalls die durch Seelentafeln auf der zweiten Terrasse vertretenen Erdgötter niedrigeren Ranges, d. h. die fünfzehn vornehmen Berge und Hügel des Reiches, worunter diejenigen, welche die Friedhöfe der kaiserlichen Familie und deren Fung-schui beherrschen; weiter die grossen Flüsse, und die vier Ozeane der vier Himmelsgegenden (s. S. 65).

Nächst an Rang stehen die kaiserlichen Ahnen. Auf einfachere Art wird den Seelentafeln derselben im kaiserlichen Haustempel am Neujahrstag und einigen andern Tagen des Jahrkreises geopfert; mit grossem Pomp aber wird ihnen, samt ihren Gattinnen und den verschiedenen Prinzen, in jeder der vier Jahreszeiten und beim Jahresschluss ein Opfer dargebracht im „Grossen Ahnentempel“ Thai-miao, im ausgedehnten Park im südöstlichen Teile des inneren Palastes. Diesen Opfern reihen sich verschiedene andere an, die an festen, dazu bestimmten Tagen oder bei besonderen Gelegenheiten, in einem zweiten Haustempel, ausserdem noch auf den Mausoleen der Voreltern im westlichen und östlichen Friedhofe stattfinden; und ferner werden Opfer an die frühesten Ahnen des kaiserlichen Hauses in ihren Grabstätten bei Mukden vom Kaiser selbst, oder von dazu durch ihn angewiesenen Prinzen oder Reichsgrossen dargebracht.

Es folgen jetzt dem Rang nach die Sché-Tsih oder Götter des

Bodens und der Hirse oder des Getreides, welche im grossen Park im Südwesten des inneren Palastes ihren grossen offenen Altar haben. Die vornehmsten Opfertage daselbst sind der des oben erwähnten Opfers für die Ernte im zweiten Frühlingsmonat, und einer im zweiten Herbstmonat. Ausserdem opfert der Kaiser hier um Regen, falls derselbe nach dem bereits oben erwähnten Regenopfer im ersten Sommermonat ausbleibt; oder auch um zu starken Regenfall zu beschwichtigen.

Diese Opfer werden in kleinerem Massstab im ganzen Reiche dargebracht auf ähnlichen Altären, die zu diesem Zwecke in der Hauptstadt jeder Provinz, jedes Departements, jedes Distrikts errichtet sind; anwesend sind dabei die daselbst fungierenden Behörden oder deren Stellvertreter, nebst sämtlichen Militär- und Zivilbeamten. Es steht ausdrücklich im Li-ki geschrieben (Buch III, 3): „Der Himmelsohn (allein) opfert an den Himmel und die Erde, die Vasallen an die Götter des Bodens und des Getreides."

§ 3. Andere Opfer und das weitere Götter-Pantheon.

Den erwähnten sog. Hauptopfern (Ta-szĕ) reihen sich die „mittleren" (Tschung-szĕ) an, die Opfer zweiten Ranges. Die Götter, denen diese Opfer dargebracht werden, sind:

1. Die Sonne. Beim Frühlingsequinox opfert der Kaiser selbst auf dem offenen Altar östlich von Peking ein ums andere Jahr; in den Zwischenjahren sein Stellvertreter.

2. Der Mond. Beim Herbstequinox opfert alle drei Jahre der Kaiser, westlich von Peking; sonst sein Stellvertreter. Auf demselben Altare wird dabei auch den Seelentafeln des Siebengestirns, der fünf Planeten, der 28 Mondhäuser, und aller Sterne und Sternbilder geopfert.

3. Schen-nung, „der göttliche Bauer", ein Kaiser, der im 28. Jahrh. v. Chr. dem Volke den Ackerbau lehrte. Sein Altar steht im Süden der Chinesenstadt, westlich vom grossen Himmelsaltar. Daselbst opfert der Kaiser im zweiten oder dritten Frühlingsmonat um Glück für den Ackerbau. Auch in den Provinzen des Reiches bringen die Behörden ähnliche Opfer.

4. Sien-ts'an, „die erste Seidenzüchterin", Gattin des Kaisers Hwang (27. Jahrh. v. Chr.). Im letzten Frühlingsmonat bringt die Kaiserin das Opfer mit grossem Gefolge der kaiserlichen Frauen.

5. Einer grossen Anzahl Kaiser und Fürsten vergangener Dynastien, deren Seelentafeln in einem besonderen Tempel ausserhalb des Palastes aufbewahrt sind, wird im Frühling und Herbst ein Hauptopfer dargebracht, und zwar meist von einem Beamten, gelegentlich

jedoch auch vom Kaiser selbst nach dessen freiem Beschluss. Besondere Verehrung geniessen die fünf frühesten Kaiser der Urzeit: Fuh-hi, Schen-nung, Hwang, Yao, Schun, samt den Stiftern der Hia und der Schang-Dynastie und den Stiftern des Hauses Tscheu, sowie Confucius.

6. Confucius, seine Ahnen und über 70 frühere und spätere Koryphäen seiner Lehre und Schule. In Peking steht der diesen Heiligen gewidmete Staatstempel innerhalb der nördlichen Stadtmauer, ungefähr da, wo ausserhalb der Mauer der Altar für Erdopfer (s. S. 63) liegt. Zwei grosse Opfer, im zweiten Frühlings- und zweiten Herbstmonat, dazu Opfer bei Neumond und Vollmond, werden von kaiserlichen Beamten, gelegentlich vom Kaiser selbst dargebracht. Ueberall im Reiche in den Hauptstädten gibt es Confuciustempel, wo ein ähnlicher Kultus stattfindet. Sollte der Kaiser Khueh-li in Schantung besuchen, den Geburtsort des Confucius, wo sich sein Grab und ein grosser Tempel befindet, so bringt er ihm dort Opfer und Verehrung dar.

Nicht bloss den alten Koryphäen des Confucianismus, sondern auch neueren Heiligen, Männern und Frauen, die im Laufe der Jahrhunderte sich durch confucianische Tugend und Gelehrsamkeit ausgezeichnet haben, werden Tempel gebaut, Opfer und Andacht gewidmet.

7. Die Thien-schen, Himmelsgötter, namentlich der Wolken, des Regens, des Windes und des Donners, welche gleichzeitig mit dem Himmel verehrt werden (s. S. 61). In Peking haben diese Götter einen offenen, einstöckigen, terrasseförmigen Altar ausserhalb der südlichen Pforte der Tartarenstadt. Man opfert ihnen je nach Bedürfnis, um Regen, trockenes Wetter oder Schnee zu erhalten. Diese Götter sind schon im Tscheu-li erwähnt.

8. Die Thi-ki, Erdgötter, deren Altarterrasse im Westen des Altars der Himmelsgötter steht. Diese untergeordneten Erdgötter sind a) die fünf Yoh oder Hauptberge des Reiches: der östliche in Schantung, der westliche in Schensi, der mittlere in Honan, der südliche in Hunan, der nördliche in Tschihli. Dazu kommen noch b) die fünf Tschen-schan oder „beherrschenden Berge“. Im Tscheu-li werden diese zehn Hauptberge nebst Strömen als Gottheiten erwähnt, denen geopfert wird. Im Schu (Buch 2) liest man, dass Schun ihre Verehrung verordnete als er das Reich in zwölf Provinzen einteilte, und im Li-ki (Kap. 17) steht: „der Sohn des Himmels opfert den vornehmen Bergen und grossen Strömen des Reichs.“ Hier sind noch hinzuzufügen: c) die fünf Ling-schan oder „Berge der Grabhügel“, welche die Lage der Mausoleen der jetzigen Dynastie und deren Fung-shui beherrschen; d) die vier Meere oder Ozeane an den vier Seiten der

Erde oder des Reiches; e) die vier Flüsse oder Abwässerungen Chinas: Hwang-ho, Yangtszĕ-kiang, Hwai und Tsi; f) die Berge und Ströme in der Umgebung Pekings; g) die Berge und Flüsse im Reiche.

Die Opferakte, das Zeremoniell und die Opfergaben sind die gleichen wie für die Himmelsgötter. Die Opfergaben werden vergraben.

Auch in den Hauptstädten der Provinzen, Departements und Distrikte steht ein Tempel oder Altar für die Himmelsgötter und die Götter der Berge und Flüsse der betreffenden Gegend; auch für den Gott der Mauern und Gräben der Stadt. Im zweiten Monat des Frühlings und des Herbstes wird daselbst durch die verwaltenden Hauptbehörden geopfert. Es steht nämlich im Li-ki geschrieben (Kap. 17): „Die Vasallen opfern an die wichtigen Berge und grossen Flüsse, welche sich in ihrem Gebiet befinden."

Wenn der Kaiser an einem der fünf Yoh vorüber reist, bringt er in dem sich dort befindlichen Staatstempel ein feierliches Opfer, denn es steht im Schu (Buch II), dass der grosse Schun dasselbe getan. Ueberdies schreibt das Li-ki im 16. Kapitel, der Kaiser soll jedes fünfte Jahr auf seiner Inspektionsreise an die verschiedenen Yoh auf einem Scheiterhaufen ein Opfer darbringen und an Ort und Stelle den Bergen und Flüssen opfern. — Den fünf Tschen-schan und den übrigen vornehmen Bergen und Strömen darf der Kaiser das Opfer durch einen stellvertretenden Beamten bringen lassen.

Die für die Dynastie oder für ihn selbst glücklichen Ereignisse lässt der Kaiser jedem heiligen Berg in dessen eigenem Distrikte, und zwar in den daselbst erbauten Staatstempeln, durch ein Opfer ankündigen, wie auch dem Tsch'ang-peh Schan oder Langen Weissen Gebirge in Kirin; dem westlichen Ozean in der Stadt Yung-tsi oder P'u-tscheu in Schansi; dem südlichen Ozean in Canton; dem nördlichen in Schan-hai-kwan, wo die Grosse Mauer bis an das Meer reicht; weiter dem Sungari-fluss in Kirin; dem Hwangho in der Stadt Yung-tsi; dem Yangtszĕ-kiang in Tsch'ing-tu, der Hauptstadt Szĕ-tschwĕn's; dem Hwai im Distrikte Thang in Honan; und dem Tsi im Distrikte Tsi-yuen in Honan.

9. „Das grosse Jahr", Thai-sui, der Planet Jupiter, dessen Kreislauf den Vorschriften des jährlich von der Reichsregierung veröffentlichten Almanachs, die Brauchbarkeit der Tage für die verschiedenen Beschäftigungen des Lebens betreffend, zu Grunde liegt. Dieser Himmelsgott regelt also das Tao, den „Weg" oder Kreislauf des Weltalls, und nebenbei den Kreislauf des menschlichen Lebens, welches, um gut und glücklich zu sein, möglichst vollkommen nach ersterem sich zu richten hat.

Sein Staatstempel steht ausserhalb des Tsing-yang-Tores nach Westen hin. Geopfert wird daselbst durch Reichsdiener an einem der zehn ersten Tage des Jahres und am Tage vor dem letzten des Jahres. Gleichzeitig empfangen die in zwei Seitentempeln aufgestellten Seelentafeln der Yueh-tsiang, „Mondanführer", oder Götter, welche das Schicksal der zwölf Monate beherrschen, Opfergaben. Auch wird hierselbst, falls nach dem Regenopfer der Regen ausbleibt, am selben Tage wo den Himmelsgöttern und Erdgöttern geopfert wird, ein Opfer oder, falls es Regen gibt, ein Dankopfer dargebracht.

Der dritte und letzte Abschnitt der confucianischen Staatsreligion umfasst die sog. Kiün-szĕ oder „sämtliche Opfer". Sie werden alle durch Reichsdiener den folgenden Göttern dargebracht:

1. Die Sien-i oder „die vorelterlichen Aerzte", namentlich Fuh-hi, Schen-nung und Hwang (s. S. 65). Ihr Tempel befindet sich im kaiserlichen „grossen medischen Kollegium" ausserhalb des Palastes, östlich vom südlichen Eingang. Es stehen darin noch eine grosse Anzahl von Seelentafeln von halbhistorischen und historischen, hervorragenden Heilkundigen. Die Opfertage sind einer im zweiten und einer im elften Monat.

2. Kwan-yü, der Kriegsgott der jetzigen Dynastie, ein grosser Held aus dem 2. und 3. Jahrh., der Periode der drei Reiche. Sein Tempel steht in der Tatarenstadt, ausserhalb der nördlichen Palastmauer. Geopfert wird daselbst im zweiten Monat, am 13. Tag des fünften, und an einem Tag des achten; auch empfangen bei diesen Gelegenheiten die Seelentafeln des Urgrossvaters, Grossvaters und Vaters des Helden, welche in dem Hintersaal des Tempels stehen, ein Opfer. Diese Zeremonien werden auch in den Provinzen durch die Behörden verrichtet.

3. Wen-tsch'ang, ein Stern im Grossen Bären, der Schutzgott der klassischen Studien, worauf die Wahl der Staatsdiener gegründet ist. Opfertag ist der dritte des zweiten Monats, dazu noch einer im zweiten Herbstmonat; so auch in den Provinzen.

4. Peh-kih-kiün, „der Fürst des Nordpols". Das jährliche Opfer wird am Geburtstage des Kaisers gefeiert, in einem Tempel des nördlichen Viertels der Tatarenstadt.

5. Hwo-schen, dem „Gott des Feuers", wird geopfert am 23. des 6. Monats, in einem ihm gewidmeten Tempel im nördlichen Viertel der Tatarenstadt.

6. P'ao-schen, die „Kanonengötter". Am ersten Tag des letzten Herbstmonats wird ihnen bei der Lü-kheu-Brücke ein Opfer gefeiert.

7. Der Gott der Mauer und Gräben Pekings. Geopfert wird

diesem in seinem Tempel im südwestlichen Teil der Tatarenstadt, an Kaisers Geburtstage.

8. Tung-yoh-schen, „der Gott des östlichen Berges“, des Thai-schan in Schantung. In seinem Tempel, ausserhalb des Zentraltores der östlichen Stadtmauer, nördlich vom Sonnenaltare, wird ihm an Kaisers Geburtstag ein Staatsopfer dargebracht.

9. Vier Lung oder „Drachen“, Götter des Wassers und des Regens, in vier Tempeln in den Umgebungen Pekings, wahrscheinlich zur Handhabung und Regulierung des Fung-schui der Reichshauptstadt und des Kaiserpalastes errichtet. Geopfert wird daselbst an einem Tage im Frühling und einem im Herbst oder im zweiten Monat dieser Jahreszeiten.

10. Ma Tsu-pho, die Göttin des Ozeans und des Wassers, an die im zweiten Monat des Frühlings und des Herbstes im Tempel im kaiserlichen Khi-tsch'un-Parke geopfert wird. Am gleichen Tage wird den Göttern der vier Hauptflüsse in einem im nämlichen Parke stehenden Tempel ein Opfer dargebracht.

11. Heu-thu-schen, der „Gott des Bodens“, und Szĕ-kung-schen, der „Aufseher des Baugewerkes“. Bei jedem Unternehmen eines wichtigen Bauwerkes wird beiden auf Altären, die an Ort und Stelle zu diesem Zwecke errichtet sind, ein Opfer dargebracht.

12. Yao-schen, die „Götter der Porzellanöfen“, und Men-schen, die Götter einiger Palastpforten und Pforten Pekings. Denselben wird geopfert auf an Ort und Stelle errichteten Altären während der Feier einer Prozession, welche Ying-wen, „die Mundecken in Empfang nehmen oder einholen“, genannt wird. Was die Mundecken sind oder bezwecken, ist unklar; sie scheinen aber wohl eine Art Baumaterial zu sein. Sie werden durch bestimmte Beamte des Ritenministeriums, in Hofkleidung und dazu noch den Kopf mit Blumen geziert, vor dem Porzellanofen mittelst eines Opfers an den Gott des Ofens in Empfang genommen, und, durch die erwähnten Pforten, wo alsdann die daselbst die Opfer darbringenden Beamten die Prozession mit Ehrfurcht empfangen, zu den Werkstätten, wo sie benötigt sind, geführt, um dort durch die anwesenden Beamten und Arbeiter feierlich in Empfang genommen zu werden.

13. Tshang-schen, „die Götter der (Pekinger) Vorratskammer“. Ihnen wird in nebenan errichteten Tempeln an einem glücklichen Tag im Frühling und im Herbst geopfert.

Es gehört auch zu den Amtspflichten der Präfekten in verschiedenen Orten des Reiches jedes Jahr im Frühling und im Herbst Opfer darzubringen an über 50 historische Personen, welche sich für das

Reich oder die Bewohner desselben verdient gemacht haben und deshalb von den Kaisern, nebst Ehrennamen und Ehrentiteln, an besagten Orten spezielle Tempel erhalten haben. Auch auf Reisen opfert der Kaiser den verdienstvollen Weisen oder Staatsmännern, an deren Tempeln oder Gräbern er vorbeikommt.

Verstorbene weise und treue Prinzen, Adelige und Staatsdiener haben in Peking einen gemeinschaftlichen Staatstempel im nördlichen Viertel der Tatarenstadt. Durch die Behörden wird da im zweiten und achten Monat geopfert. Auch finden solche offizielle Opfer statt in den speziellen Tempeln, welche zur Verehrung aller solcher Ehrwürdigen in verschiedenen Orten des Reiches bestehen; weiter in den sich in Peking und den Provinzen befindlichen „Tempeln für diejenigen, welche durch Treue geglänzt haben", d. h. welche im Dienste der Dynastie ihr Leben geopfert; und so auch in einigen Privattempeln für solche treue Reichsgrossen, insbesondere in Peking errichtet; endlich für andere Kategorien von Personen in noch andern Tempeln, die in den Hauptstädten der Provinzen, Departements und Distrikte liegen. Schliesslich sind den Behörden überall im Reich jährlich drei Opfer vorgeschrieben zur Erquickung und Beruhigung der Seelen der Verstorbenen im allgemeinen, nämlich in der Ts'ing-ming-Periode des Frühlings, am Vollmondstag des siebenten Monats, und am ersten des zehnten.

Es ist eine allgemeine Vorschrift, dass, falls Staatsopfer nicht auf feste Kalendertage angesetzt sind, man für ihre Feier, mittelst des Staatsalmanachs, als glücklich bezeichnete Tage erwählt.

§ 4. Natur- und Ahnengötter.

Aus dieser Uebersicht des Staatspantheons geht deutlich hervor, dass die jetzige confucianische Staatsreligion eine Mischung von Naturverehrung und Ahnenkultus ist. Auch von dem Grundstock derselben, der Religion des klassischen Altertums, insoweit die Chinesen diese zu kennen im stande sind, gilt dasselbe. Es muss aber hierbei nachdrücklich berücksichtigt werden, dass die Naturgötter dieser Religionen, oder, besser gesagt, dieser Religion, ja sogar die höchsten unter ihnen, menschenähnlich gedacht und vorgestellt werden, und also in China zwischen Naturverehrung und Ahnenkultus nur eine sehr schwache Grenzlinie läuft, zumal praktisch gar keine. Solche Anthropomorphisation findet schon im Tso-tsch'wen ihren klarsten Ausdruck, d. h. im berühmten Kommentar des Tsch'un-ts'iu, der vielleicht von Confucius selbst herrührt, jedenfalls nicht lange nach seiner Zeit geschrieben wurde. Es heisst da, im Kapitel über das 29. Jahr des

Fürsten Tschao, dass der Heu-thu oder Herr der Erde ein gewisser Keu-lung war, der Sohn eines Kung-schi, des Ministers für Baugewerke des alten Kaisers Yao. Dieser Heu-thu hiess auch Sché oder Gott des Bodens (S. 63). Und der Tsih oder Gott des Getreides, buchstäblich der Hirse (S. 63), war ein Sohn des Kaisers Schen-nung, und führte den Namen Tschu; nachher, unter der Tscheu-Dynastie, wurde auch ein gewisser Khi Hirsegott.

Auch die Thien-schen oder Himmelsgötter (S. 65) werden als menschliche Wesen betrachtet. Im Fung-suh-thung-i, „Untersuchung der Sitten und Bräuche", eine angeblich aus dem 2. Jahrh. herstammende Schrift, wird der Windgott mit dem tüchtigen Renner Fei-lien, der in der Zeit der Gründung der Tscheu-Dynastie lebte, und der Regengott mit dem Enkel des oben erwähnten Ministers Kung-schi identifiziert. In Wirklichkeit aber sind die beiden, den besten älteren Kommentarschreibern nach, gewisse Sterne, von denen man glaubte, dass sie den Wind und den Regen beherrschten. Ebenfalls steht der Feuergott bei verschiedenen Autoren als ein menschliches Individuum verzeichnet, das Tschuh-yung hiess, und einer der sechs Minister des grossen Kaisers Hwang war.

Die Anthropomorphisation der Naturgötter zeigt sich auch in dem allgemeinen Brauch, den himmlischen und irdischen Gottheiten in ihren Tempeln Bilder in menschlicher Form zu errichten. Allein auf den Staatsaltären, und wie es scheint in den Staatstempeln, werden, wie schon erwähnt, stehende Tafeln von Holz, worin ihre Namen oder Titel geschnitten sind, gebraucht. Unbedingt denkt man sich die Bilder und Tafeln der Götter durch die Seelen derselben oder einen Teil ihrer Seele bewohnt, entweder permanent oder zu gewissen Zeiten; beim Beginn jedes feierlichen Opfers wird die Seele mittelst Musik gebeten, sich hineinzubegeben, und wird beim Schluss verabschiedet, was wahrscheinlich eine Aufforderung bedeutet, sich hinweg zu begeben.

Dass die Naturgötter der Staatsreligion in der Tat nicht per se als über die menschliche Seele erhaben betrachtet werden, geht auch aus den Stellen, welche mehrere von ihnen im Pantheon einnehmen, klar hervor. Die kaiserlichen Ahnen sind daselbst höheren Ranges als die Sché oder Götter des Bodens, ja sogar weit über die Sonne und den Mond gestellt, über die Sterne, die Wolken, den Regen, den Wind, den Donner, die Berge und Flüsse, das Feuer.

Freilich macht auch die klassische, philosophische Seelenlehre, welche, wie alles klassische, selbstverständlich durch die Staatsreligion als die ausschliesslich wahre angenommen ist, es unbedingt notwendig, die Naturgötter als von völlig derselben Natur und Struktur als die

Seelen der Menschen zu betrachten. Götter und Menschenseelen sind nämlich alle zusammen Schen. Die Seele des Himmels, so spricht das Yih, ist das alles beherrschende Tao, d. h. der „Weg", die Bahn, der Lauf oder Gang der Natur oder des Weltalls, und ist aus zwei grossen Prinzipien zusammengesetzt: dem Yang, mit Wärme, Licht, Männlichkeit identifiziert, und der Yin, welche Kälte, Dunkelheit und Weiblichkeit vertretet. Durch die Zusammenwirkung dieser beiden Universalmächte ist alles entstanden, und wird auch die jährlich sich erneuernde Schöpfung hervorgebracht; sie sind aus dem Thai-kih, „dem grossen Gipfel" (dem Nordpol, dem hohen unbeweglichen Mittelpunkt des Himmels?), hervorgegangen. In dieser Schöpfungstheorie wird der Yang, die Wärme und Leben hervorbringende Macht, in höchster Instanz durch den Himmel repräsentiert, die Yin dagegen durch die Erde; ersterer ist also der befruchtende Vater der Schöpfung, letztere die hervorbringende Mutter. Nun ist der Mensch, wie es im Li-ki nachdrücklich heisst, aus diesen Substanzen des Himmels und der Erde zusammengesetzt, eine Verbindung also von Yang mit Yin oder, mit andern Worten, die Vereinigung eines Schen und einer Kwei, respektiv aus Yang und Yin gebildet. Der Schen ist also von himmlischer Herkunft, und der ätherischen Seele des Himmels entnommen, die Kwei aber irdischen Ursprungs, also von materieller Substanz; beim Absterben fährt ersterer wieder nach dem Himmel zurück, während letztere mit dem Körper oder ohne denselben, in die Erde hinabsinkt. Der Mensch ist also ein Mikrokosmos; er ist mit Himmel und Erde eins; die drei bilden die San-ts'ai oder die drei Hauptelemente des Weltalls.

Die Seelen der Ahnen und der Verstorbenen, die man verehrt, sind deren wohltätige Seelen, d. h. die mit der Wärme, Licht und Segen spendende Yangseele des Weltalls identifizierten Schen. Die Kwei dagegen bilden die unzähligen Legionen von Gespenstern, welche das Weltall erfüllen, die Urheber aller Uebel und Schrecken für die Menschheit. Diese Geister sind aber nicht immer böse; es gibt unter ihnen ganz wohltätige, sogar solche, welche sowohl segenspendend als übelbringend sind, je nachdem ihre Stimmung ist. Und was die Naturgötter anbetrifft, so sind diese, gleich den verehrten Toten, Schen, auch wenn die von ihnen bewohnten Gegenstände, wie der Boden, die Berge und Wässer, der Regen usw. als zur Yin gehörige Teile des Weltalls betrachtet werden.

Confucius, und mit ihm die ganze chinesische philosophische Welt, hat überdies die Schen des Menschen als Khi, Atem oder Aether, und als Ming, Licht, bezeichnet. Die Kwei hat er auch Poh genannt, ein

Wort, womit in seiner Zeit wohl die menschliche materielle Seele gemeint war solange sie im lebendigen Körper verweilt. Synonymisch mit Schen kommt auch in den klassischen Schriften vielfach der Ausdruck Hwun vor. Die Kraft der Seele, also die Lebenskraft, wird daselbst als Tsing bezeichnet, und die Manifestation dieser Kraft als Ling. Letzteres Wort bedeutet, sowohl früher als jetzt, gemeinhin die Macht, welche die Schen, also die Götter und Menschenseelen, in grösserem oder geringerem Mass besitzen oder zu besitzen geachtet werden[1].

Der Umstand, dass die Naturgötter und Menschenseelen der Staatsreligion Schen sind, welche den Himmel, die Erde, die Sonne und den Mond, die Sterne, die Wolken und den Regen, die Berge und Flüsse, Stadtmauer und Gräben, Pforten, Oefen, Gräber, Tafeln und Bilder beseelen, kennzeichnet diese Religion als eine Verehrung von beseelten und dadurch Kraft und Macht besitzenden Gegenständen, deren Zweck ist, aus ihnen Nutzen zu ziehen. Deshalb wäre der Name naturphilosophischer Fetischismus nicht ungeeignet.

Der Einfluss der Götter und Ahnenseelen auf das menschliche Dasein ist von der grössten Bedeutung. Als Teile der beiden Hauptnaturmächte, des Yang und der Yin, sind sie tatsächlich die Vertreter des Willens derselben, und führen also die Oberherrschaft im Weltall, regulieren Wärme und Kälte, und erteilen damit die segensreichen oder schädlichen Einflüsse der Jahreszeiten, Ernte oder Missernte, Ueberfluss oder Hungersnot. Ausserdem neutralisieren sie die schädliche Wirkung der ihnen natürlicherweise entgegengesetzten Kwei, welche, wie schon erwähnt, Uebel in die Welt schaffen.

Selbstverständlich bezweckt die Staatsreligion in allererster Linie den Schutz und die Hilfe der Götter für die herrschende Dynastie, sowie auch für deren beide Hauptwerkzeuge zur Verwaltung und Sicherheit des Reiches: das Mandarinentum und die Reichsarmee. Daneben kommt in zweiter Linie die Förderung des Volkswohles in Betracht, denn es gilt durchaus die klassische Lehre, dass, wenn die Regierung gut und stabil ist, das Volk von selbst glücklich lebt. Das Glück der Menschheit, also des Kaiserhauses und des Volkes zusammen, wird mit dem Gedeihen des Ackerbaues und der Seidezucht, ohne welche das Leben nicht bestehen kann, verknüpft; und deshalb sind die Erfinder und Schutzgötter dieser vornehmsten Volksbeschäftigungen ganz rationell im Pantheon vertreten. Für die Handhabung dieser alles an Wichtigkeit übertreffenden Religion hat immer ein

[1] Eine Auseinandersetzung dieser kosmopsychologischen Philosophie gibt „The Religious System of China“ Buch II, Kap. I.

Opfer- oder Kultusministerium bestanden, welches jetzt Li-pu oder Ritualministerium heisst, und, wie jedes der übrigen Ministerien, im Bureau oder Yamen jedes mitverwaltenden Zivilmandarins, bis zu dem jedes Distriktspräfekten vertreten ist. Die Darbringung der verschiedenen Staatsopfer hat das Mandarinentum unter seine höchsten Pflichten zu zählen; also bildet dasselbe das Priestertum der confucianischen Staatsreligion, mit dem Kaiser als Pontifex Maximus an der Spitze (vgl. S. 60). Ein anderes Priestertum gibt es dabei nicht.

Als Oberhaupt des Reiches, der Religion, und sogar der grossen Mehrzahl der Götter (S. 60), ist der Sohn des Himmels berechtigt zu bestimmen, welche Götter im Pantheon eine Stelle einnehmen dürfen, sie auf niedrigere Stellen herabzusetzen oder auf höhere zu befördern. Da er aber, wie in allen wichtigen Staatsangelegenheiten, klassische Vorschriften zu befolgen hat und Streitfragen auf klassischem Gebiete im allgemeinen, und über Rangordnung der Götter insbesondere, schon längst durch die gelehrte Welt gelöst sind, so ist eine Personaländerung oder Platzverschiebung im Pantheon kaum mehr denkbar. Aber, wie seinen irdischen Mandarinen und Untertanen, welche sich um die Dynastie, das Land und das Volk verdient gemacht haben, verleiht der Kaiser häufig den Göttern, auch solchen, die nicht im Pantheon sitzen, Ehrennamen, Prinzentitel, und sogar die Kaiserwürde. Solche Ehrennamen sind oft aus verschiedenen Schriftzeichen zusammengesetzt.

Der Umstand, dass Kwan-yü, der im 3. Jahrh. starb, einen Platz im Pantheon einnimmt, nebst Göttern von Stadtmauern und Gräben, welche zum erstenmal in den Geschichtsbüchern des 6. Jahrh. erwähnt werden, und dass Ma Tsu-pho, vermeintlich eine Frau, die im 8., 9. oder 10. Jahrh. auf der kleinen Insel Mei-tscheu an der Küste Fuhkiens lebte, darin erwähnt wird, soll nicht als Beweis gelten, dass auch unklassische Elemente in der Staatsreligion eine Rolle spielen. Ihre Verehrung ist bloss als Totenkultus zu betrachten, der, wie sofort erörtert werden soll, so klassisch wie möglich ist. Die Götter der Stadtmauern und Gräben sind wirklich die Seelen der an Ort und Stelle regiert und residiert habenden Behörden. Nicht so leicht lässt sich die Verehrung von Kanonen (oder Balista), von Pforten und Steinöfen als klassisch deuten. Vermutlich aber werden wohl schwache Anspielungen auf solchen Fetischismus in klassischen oder halbklassischen Schriften zu finden sein.

§ 5. Totenkultus, Gräber, Fung-schui.

Ahnenverehrung wird in den klassischen Büchern so oft und so ausführlich erwähnt, dass es kaum zweifelhaft ist, dass diese in der alten Religion das Hauptinstitut, und für die Nation der Kern des

religiösen Lebens war. Es hat sehr wahrscheinlich wohl eine Urzeit gegeben, worin es gar keine andern Götter als Seelen und Gespenster menschlichen Ursprungs gab. Jetzt noch gilt im System der Staatsreligion der Ahnenkultus als der einzige Götterdienst, der dem Volk überlassen bleibt; ausschliesslich für diesen Kultus, und nicht für die Verehrung anderer Götter, sind für die verschiedenen Klassen der kaiserlichen Untertanen in den dynastischen Statuten (S. 60) Ritualregeln und Vorschriften niedergelegt.

Schon unmittelbar nach dem Verscheiden fängt der Totenkultus an. Grosse Sorgfalt wird durch Weib und Kinder beim Reinigen und Kleiden der Leiche angewendet; kostspielige Gewänder sowie auch der Sarg wurden dem Toten bisweilen schon bei Lebzeiten von seinen Kindern geschenkt. Den verschiedenen Teilen der Kleidung und des Leichenschmucks legt man vorsorglich symbolische Bedeutungen bei, durch welche sie das Glück des Toten im Jenseits fördern. Vor und nach der Einsargung wird sowohl dem Körper als der Seele, welche in der Nähe verweilend gedacht wird, bis zum siebenten Tage geopfert, hauptsächlich morgens, oder morgens und abends, wenn die Familie ihre Mahlzeiten einnimmt. Verwandte und Freunde, die sich zum Kondolieren ins Trauerhaus begeben, bringen Opfergaben mit sich, insbesondere verzinnte Papierchen, welche verbrannt werden und sich dadurch in Geld für das Jenseits verwandeln. Auch buddhistische Geistliche finden sich, zum Lesen einer Art Messe für die Seligkeit der Seele, im Trauerhause ein. Spezielle Erwähnung verdient das Abschiedsopfer, welches die Trauernden beim Austritt des Leichenbegängnisses an der Haustür darbringen. Hohen Würdenträgern wird sogar vor manchen Häusern, wo der Zug vorübergeht, durch die Bewohner ein solches Opfer bereitet, und während der Zug einige Augenblicke hält, fussfällig dargebracht.

Reichlichst wird an das Totenritual Geld und Sorgfalt gewendet, wenn der Verstorbene pater oder mater familias, reich und geehrt war, oder einen hohen Rang im Staatsdienst einnahm. In dem Staatsritual findet man ausführliche, auf Sätze in den kanonischen Büchern gegründete, Vorschriften für die Bestattung von Kaisern, Kaiserinnen, Mitgliedern des kaiserlichen Hauses, Mandarinen der neun Klassen, Literaten, und gemeinen Staatsbürgern, wie auch für die Opfer, welche den Verstorbenen einer jeden dieser Kategorien darzubringen sind.

Letztere, völlig klassisch, sind fünf an der Zahl. Das sog. Yüopfer wird unmittelbar oder bald nach der Beerdigung im Hause der Seelentafel des Verstorbenen gebracht und dann noch zweimal an

glücklichen Tagen wiederholt. Viele dehnen es, mit buddhistischem Ritual, zu einer grossen Seelenmesse aus, während welcher Unmassen verzinnten Papiers und andere papierne Gegenstände von Wert und Nutzen für die andere Welt, durch Feuer dem Toten nachgeschickt werden.

Das zweite offiziell vorgeschriebene Opfer heisst Tsuh-khüh, „die Beendigung des Trauergeheuls"; es folgt am hundertsten Tage und ist im Ahnentempel zu feiern. Die daselbst in Tafeln wohnenden Ahnen bis zur vierten Generation sind bei diesem Opfer herbeizuziehen, und die Seelentafel des Verstorbenen selbst ist für die Feier in das Gebäude zu tragen. Familien ohne Ahnentempel feiern das Opfer am Hausaltar. Das dritte oder „das kleine Glücksopfer", Siao-siang, ist gerade ein Jahr nach dem Verscheiden darzubringen, das „grosse Glücksopfer", Ta-siang, wieder ein Jahr später, und ist mit der definitiven Ueberbringung der Seelentafel in den Ahnentempel zu verbinden. Das fünfte Opfer heisst Than, fällt in den 27. Monat nach dem Tod und bezeichnet die Beendigung der Trauerzeit oder des Tragens von Trauergewändern von Kindern und Weib. Schliesslich ist jedes folgende Jahr am Sterbetage (Ki-zjih) ein Opfer zu feiern.

Nicht überall im Reiche werden die obigen durch die Staatsreligion festgesetzten Regeln ganz getreu befolgt. In vielen Familienkreisen z. B. werden die erwähnten Morgen- und Abendopfer, welche man an den sieben ersten Tagen nach dem Verscheiden darbringt, während der ganzen Trauerzeit am 1. und 15. jeden Monats wiederholt, oder statt dessen am Ende der dritten, fünften und siebenten siebentägigen Periode nach dem Tode.

Ein wesentlicher Teil des Totenkultus und der Totenopfer ist die Trauer, welche bei jedem Sterbefall die ganze Familie durchzumachen hat. Sowohl durch die kanonischen Bücher als durch die jetzigen Reichsstatuten sind für alle Ränge und Stände der Menschheit fünf Hauptklassen von Trauergewändern vorgeschrieben, von stets groberem Stoff, je nachdem die Person dem Verstorbenen im Verwandtschaftsgrad nahesteht. Für Kinder, Schwiegertöchter und Gattinnen ist es von schlechtem Hanfgewebe, demselben woraus man die gröbsten Säcke verfertigt, und soll es bis in das dritte Jahr, genauer 27 Monate, bei der Feier aller Opfer und aller Riten für den Verstorbenen getragen werden; für die Verwandten der vier übrigen Klassen ist das Tragen eines weniger groben Hanfgewandes während eines Jahres, neun, fünf oder drei Monate erforderlich. Kostbarkeiten oder Schmuckgegenstände während der Trauerzeit zu tragen ist strengstens verboten. Zweifelsohne bedeutet die Trauerkleidung ein Totenopfer, durch das

man alle seine eigentlichen Kleider und Wertsachen dem Hingeschiedenen bietet oder widmet; in Wirklichkeit herrscht noch immer der Brauch, bei der Feier der verschiedenen Totenopfer wirkliche Kleider oder Seide, gewöhnlich aber grosse Massen von Kleidern aus Papier bzw. Papierchen worauf Kleider abgebildet sind, mittelst Feuer ins Jenseits nachzuschicken. Die Trauer gilt für ein uraltes Institut, welches der Staat von altersher der ganzen Nation als eine heilige Pflicht vorschreibt. Nach dem grossen Gesetzbuch des vorigen und des jetzigen Kaiserhauses, d. h. Ta-Ming Luh-li und Ta-Ts'ing Luh-li, wird das Vernachlässigen der Trauerzeit mit strenger körperlicher Züchtigung bestraft. Zivil- und Militärbeamte sind, klassischer Vorschrift zufolge, verpflichtet, beim Tode ihres Vaters oder ihrer Mutter ihre Würde abzulegen, eilig nach dem Elternhaus zu reisen und daselbst die Trauerpflicht bis zum Ende durchzumachen.

Samt ihren Kleidern und Schmucksachen widmen die Kinder während der Trauerzeit dem Toten die Speisen, welche sie sonst zu sich nehmen würden; d. h. sie fasten. In den kanonischen Schriften geht an mehreren Stellen hervor, dass diese Sitte im Altertum am strengsten durchgeführt wurde. Im ersten Teil der Trauerzeit wurde keine andere Nahrung als Reiswasser eingenommen und also tatsächlich gehungert; man sollte sich deshalb mit Hilfe eines Stabes auf den Füssen halten, und seitdem ist der Stab als Teil des Gewandes der tiefen Trauer dem ganzen Volke im Staatsritual vorgeschrieben. Zu bestimmten Zeitpunkten war es den Trauernden erlaubt, sich allmählich etwas besser zu nähren; nur Fleisch und Wein blieben bis zum letzten Monat streng untersagt: die zwei Dinge also, die eben die Hauptartikel der Opfergaben für die Verstorbenen bildeten. Im Laufe der Zeiten ist das Fasten ziemlich ausser Gebrauch geraten; das jetzige Reichsgesetzbuch droht aber noch immer denjenigen, welche in der Trauerzeit an festlichen Mahlzeiten teilnehmen, mit 80 Stockprügeln.

Im klassischen Zeitalter wurde sogar bei Sterbefällen das ganze Haus dem Toten überlassen und also nebst Inhalt ihm geopfert. Die Kinder und das Weib zogen sich daraus zurück, erbauten sich aus Ton und Stroh eine kleine Hütte, ernährten sich daselbst mit Reiswasser und schliefen auf Matten mit einem Erdkloss als Kopfkissen. Nach dem Yü-opfer durfte die Hütte einigermassen verbessert und etwas mehr wohnlich gemacht werden; nach dem kleinen Glücksopfer bezogen die Trauernden ein einfaches Gemach im Hause, und schliesslich am Tage des grossen Glücksopfers ihre eigenen Schlafzimmer, und zwar ohne sich, bis zum Than-opfer, in ihre Betten zu legen. Den Trauernden der zweiten und der dritten Klasse war es

untersagt in Betten zu schlafen. Weil die kanonischen Schriften diese Sitten vielfach erwähnen, sind dieselben im Laufe der Jahrhunderte stets Ritualgesetze geblieben. Es gibt auch in den Geschichtsbüchern zahlreiche Beispiele von Kindern, welche Trauerhütten auf dem Grabe ihres Vaters oder ihrer Mutter errichteten. Heutzutage werden diese Vorschriften nicht mehr so pünktlich befolgt. Das Weib und die Kinder begnügen sich damit, ihre eigenen Schlafgemächer unbenutzt zu lassen und sogar vor der Bestattung der Leiche die Nächte neben derselben auf Matten auf dem Fussboden zuzubringen; überdies trägt man aus dem Hauptzimmer des Trauerhauses das Mobiliar und alle Schmuckgegenstände völlig hinweg, und die nächsten Verwandten ziehen sich während der buddhistischen Seelenmesse (s. S. 74) dann und wann in eine irgendwo im Hause durch Leinwand abgetrennte Ecke zurück. Auch werden die Privatgemächer des Verstorbenen in vielen Fällen einige Zeitlang verschlossen und nicht betreten.

Die Reihe der Bräuche bei der Totenverehrung ist hiermit nicht erschöpft. Es sind noch Wertsachen und Gegenstände des täglichen Gebrauchs, Seidenstoffe, Kleider, Bücher usw., sogar Speisen zu erwähnen, welche von den ältesten Zeiten her den Toten, hauptsächlich solchen hohen Ranges, ins Grab mitgegeben werden. Dieser Brauch hat früher die grösste Ausdehnung gehabt, hat indessen im Lauf der Zeiten allmählich nachgelassen; Nachahmungen in Holz, Ton, Stroh, Papier und anderem Material sind an Stelle der wirklichen Gegenstände getreten; und statt dass man diese dem Toten ins Grab legt, werden sie nun auf dem Grabe oder zu Hause geopfert und verbrannt. In erster Linie spielen die schon erwähnten verzinnten Papierchen, welche bei fast jedem Opfer für die Seele überall massenhaft verbrannt werden, zur Vertretung wirklichen Geldes, ihre Rolle. Auch papierne Sklaven und Diener, Weiber und Konkubinen werden mit verbrannt und weisen auf wirkliche Menschenopfer vergangener Zeiten zurück. In der Tat enthalten die Geschichtsbücher und andere Schriften, sogar klassische, von 677 v. Chr. an, Mitteilungen über Personen, die, freiwillig oder gezwungen, dem Toten ins Grab und also ins Jenseits folgten; hauptsächlich fand dies bei der Bestattung von Fürsten und Reichsgrossen statt. Auch sollen Weiber sich häufig mit ihren Gatten haben beerdigen lassen. Ying Tsung von der Ming-Dynastie, der von A. D. 1436 bis 1464 regierte, verbot im Testament das Beerdigen seiner Konkubinen mit seinem Leichnam, und damit soll der grausame Brauch bei kaiserlichen Bestattungen abgeschafft worden sein. Dem ersten Kaiser seines Hauses waren nicht weniger als 38 seiner 40 Konkubinen in den Tod gefolgt.

Freiwillige Selbstentleibung der Witwen, damit der Körper den Gatten ins Grab, die Seele ihn ins Jenseits zu begleiten im stande sei, kommt noch heutzutage in China vielfach vor und war, wie die Geschichtsbücher beweisen, in vergangenen Zeiten an der Tagesordnung. Oft belohnte der Kaiser die tugendhaften Witwen mit einer steinernen Ehrenpforte, welche während Jahrhunderte ihren Ruhm dem Volke verkündigten, und also wurde manche andere Frau veranlasst, ihrem schönen Beispiel zu folgen; dazu kommt, dass die Seelentafeln vieler solchen treuen Gattinnen die Ehre geniessen, in lokalen Staatstempeln für tugendhafte Frauen aufgenommen zu werden. Es versteht sich fast von selbst, dass solche Selbstmorde oder lebendige Mitbeerdigungen auf dem uralten Prinzip beruhen, die Witwe sei Eigentum des Gatten und habe ihm also samt seinen andern Schätzen ins Jenseits zu folgen. Auf jeden Fall müssen Witwen, die vor Selbstmord zurückbeben, ihr ganzes Leben lang auf Wiederverheiratung verzichten, soll nicht die Geringschätzung und sogar die Verachtung der ganzen confucianisch gebildeten Welt sie treffen.

Es liegt auf der Hand, dass, wo man von den ältesten Zeiten her so viel auf den Kultus der Toten gab, die Gräber, in denen nicht bloss ihre Körper, sondern auch ihre Seelen ruhen, jederzeit Gegenstand grosser Sorgfalt gewesen sind. Darf man alten Ueberlieferungen und andern historischen Nachrichten trauen, so war die Errichtung grosser Grabhügel für Fürsten und Grosse in China stets Regel, und die Mausoleen, welche man in historischen Zeiten für Kaiser und Prinzen erbaute, waren wirklich grossartig. Die der jetzt regierenden Dynastie, die auf zwei grossen Grabstätten, weit östlich und westlich von der Residenz liegen, sind mit den dazu gehörigen Bauten und Cypressenwäldern gewiss die prachtvollsten und grössten, welche Menschenhand je geschaffen. Sie sind Nachahmungen der nicht weniger stolzen Gräber nördlich von Peking, die der vorigen Dynastie, den Ming, gehören. Den Kern eines kaiserlichen Mausoleums bildet der Grabhügel mit darin befindlicher Leichenkammer, und ein in einiger Distanz davorstehender Tempel, wo die Seelentafel aufbewahrt und mit Opfern angerufen und verehrt wird. Für die viel kleineren Grabmäler der Prinzen, sowie für die Gräber der neun Klassen der Mandarinenwelt, sind die Grundzüge des Baues und der Dimensionen in den kaiserlichen Statuten fest vorgeschrieben. Besondere Erwähnung verdient die seit Jahrhunderten auf solche Mausoleen und Gräber führende Zugangsallee, wo zur Rechten und Linken steinerne Menschen und Tiere stehen, in denen die wirklichen Personen und Tiere zu erkennen sind, welche vor uralten Zeiten der Leiche ins Grab nachgestürzt oder auf dem

Grab getötet wurden. Zur Beschützung der Seelen sind die kaiserlichen Mausoleen ummauert und durch eine starke Militärbesatzung gegen Einbruch und Beschädigung gesichert.

Auch das Volk, je nach Stand und Vermögen, spendet seinen Gräbern grosse Sorgfalt und viel Geld. Im Norden zeigt sich die Ehrfurcht für die Ahnen vielmehr durch grosse Grabhügel, im Süden dagegen durch Mauerwerk oder Gestein, das am Aufbau des sichtbaren Teils des Grabes verwendet wird. Hie und da umpflanzt man die Gräber mit Bäumen, welche man mit den Seelen der dort Ruhenden verbindet; kaiserliche Gräber sind sogar von grossen Wäldern umgeben. Am liebsten wählt man zu solchem Zwecke immergrüne Cypressen, Fichten oder Tannen, also Lebensbäume, welche wegen ihrer Lebenskraft, und weil sie ein hohes Alter zu erreichen fähig sind, sich besonders zur Erhaltung und Stärkung der Seele eignen.

So sind die Gräber Gegenstände, welche man versorgt und ehrt, weil sie von einer Seele bewohnt gedacht werden. Wie die Seelentafeln der Toten schützen sie die Nachkommenschaft und beherrschen das Schicksal derselben. Es ist aus diesem Grunde allgemeines Bestreben der ganzen chinesischen Welt, zur Förderung des eigenen Wohlseins und Reichtums, der Kindergeburt und des Glücks, die Gräber auf derartige Weise und an solcher Stelle anzulegen, dass die Leiche und die damit verknüpfte Seele oder Seelenkraft sich unter dem guten Einfluss des Fung-schui oder „Wind und Wassers“ befinde, d. h. des Klimas, welches freilich durch Winde, die Regenfall und Wärme oder Kälte bringen, bestimmt und reguliert wird. Mit andern Worten, damit die Toten den Ihrigen zur Belohnung für alle Sorgfalt Segen spenden, lassen sie dieselben an Orten ruhen, wo das Tao oder der Weltlauf, der das Klima schafft oder hervorruft, ungehindert einwirkt und sich sozusagen konzentrieren kann.

Dieser Leichenfetischismus ist schon so alt wie die älteste Geschichte Chinas. Er übt im ganzen Reich eine unbeschränkte Herrschaft aus; sogar beim Bau von kaiserlichen Gräbern spielt er seine Rolle. Priester dieses Zweiges des Ahnenkultus sind die sog. Fung-schui siën-scheng oder Fung-schui schi, „Wind- und Wassermeister“, auch Ti-li siën-scheng oder Ti-li schi: „Meister für die Gesetze der Erde“, Khan-yü siën-sching oder Khan-yü schi, „Meister für den Himmel und die Erde“ usw. genannt. Es ist diese eine überall lebende Klasse von Gelehrten, die ihre Kunst nicht bloss auf das Herausfinden von glückbringenden Grabstellen, sondern auch auf Tempel- und Häuserbau anwenden und möglichst teuer verkaufen. Die Lage jedes Teils des Grabes, hauptsächlich aber die der Leiche selbst,

bestimmen sie mittelst schwer zu berechnender glücklicher Konjunktion von allerhand aus Philosophie, Astrologie und Zeitrechnung entnommenen Faktoren, von denen hauptsächlich die folgenden hervorzuheben sind: 1. Die acht Kwa: Erscheinungen oder Einflüsse der Natur, welche, der alten, klassischen Philosophie nach, aus der Wirkung des Yang und der Yin oder des Tao entstehen (s. S. 71). Es sind diese die Einflüsse des Himmels; Dampf und Feuchtigkeit; Feuer oder Hitze; Donner; Wind; Einflüsse der Gewässer und Berge; und die irdischen Einflüsse. 2. Zwölf Schriftzeichen, „Zweige“ oder Ki genannt, welche, in unveränderlicher Reihenfolge stetig wiederholt, zur Benennung der Jahre, Monate und Tage gebraucht werden. 3. Zehn Schriftzeichen, welche Kan oder Stämme heissen, die ganz zum selben Zweck verwendet werden. 4. Ein Zyklus von zwölf Tiernamen, welche demselben Zwecke dienen. 5. Die Kompasszeichen, welche die unter 2 und 3 erwähnten Schriftzeichen bezeichnen. 6. Die fünf Elemente: Metall, Holz, Wasser, Feuer und Erde. 7. Vier Tiere, welche Osten, Süden, Westen und Norden repräsentieren sollen, nämlich der Drache, der Phönix, der Tiger und die Schildkröte. 8. Achtundzwanzig Hauptsternegruppen, Siu geheissen, gewöhnlich Mondhäuser genannt, eine Art Ekliptika bildend. 9. Vierundzwanzig Jahreszeiten, die durch den Stand der Sonne bestimmt werden.

Auch legen die Fung-schui-Professoren ihren Ortbestimmungen die Formen und Umrisse der Berge und Hügel, die Windungen der Flüsse und Bäche, sogar die Konfigurationen der Häuser, Tempel, Felsen und Steine zu Grunde, kurz alles was die Wirkung von Wind und Regen zu modifizieren vermag.

Solange das Lebensglück der Familie blüht, sie sich Reichtümer und Ehre erwirbt, ihr Söhne geboren werden, Unglücksfälle und Krankheit ausbleiben, wird dies dem Fung-schui ihrer Ahnengräber zugeschrieben, und werden letztere selbstverständlich mit äusserster Sorgfalt unterhalten. Man opfert auf ihnen häufig der Seele, spendet ihr eine Auswahl von Speisen und grosse Massen papiernen Geldes, kurz, der Blick der Familie konzentriert sich auf diese Stelle. Erweist sich aber durch Unglücksfälle oder Mangel an Glück, dass das Fung-schui eines Grabes nicht mehr richtig arbeitet oder verloren gegangen ist, dann schreiten die Söhne und Enkel häufig dazu, die Leiche aus dem Grabe zu nehmen und anderswo zu beerdigen, wodurch aufs neue viel Geld in die Tasche des Fung-schui-Professors wandert. Feindliche Familien versucht man zu schädigen, ja sie sogar zu Grunde zu richten, indem man ihre Gräber schändet und also deren Fung-schui zerstört; es entstehen daraus oft heftige Streitigkeiten und blutige Fehden

zwischen Familien und sogar ganzen Dörfern, welche manchen ins Unglück stürzen und in Armut bringen. Die Leiche bewahrt man oft jahrelang unbeerdigt im Hause oder in Tempeln und Scheunen, weil der Fung-schui-Professor, dem es Hauptsache ist durch Zögern der Familie möglichst viel Geld zu erpressen, stets behauptet, keine gute Beerdigungsstelle finden zu können. Auch veranlasst der Fung-schui Söhne und Enkel, die Leichen ihrer Verstorbenen aus weit entfernten Gegenden in luftdicht verschlossenen Särgen in die Heimat zurückzuführen und daselbst zu beerdigen. Und wo es nicht möglich ist die Leiche nach Hause zu schaffen, oder falls sie unauffindbar ist, ruft man, einer Sitte aus uralten Zeiten gemäss, die Seele mit dazu gebräuchlichem Zeremonial heim, lässt sie in ein dem Toten gehörendes Kleid einziehen, sargt das Kleid ein und beerdigt es mit der Seele in ein unter guten Fung-schui-Einflüssen befindliches Grab.

Die allzeit segenbringende Pflege der Körper der Verstorbenen hat sich in China alle Jahrhunderte hindurch auch auf andere als Mitglieder der eigenen Familie erstreckt. Stets wurde es zu den grossen menschlichen Tugenden gerechnet, die Beerdigung unversorgter Toten zu vollziehen, die dafür benötigten Ausgaben zu bezahlen, und also ihren Seelen Ruhe zu schaffen. Sogar die Regierung und die Behörden nahmen häufig diese Pflichten auf sich und handeln noch am heutigen Tage ebenso. In ganzen Gegenden oder auf Schlachtfeldern werden unbeerdigte Gebeine von Zeit zu Zeit zusammengesucht und begraben; zu solchen Zwecken werden mittelst freiwilliger Beiträge Friedhöfe angelegt sowie unterhalten, und Opfermessen zur Erquickung und Erlösung der Seelen gelesen. Jahrhunderte vor Christi Geburt haben Weise gepredigt, dass derartige gute Werke die besten Mittel seien, Regenmangel und Dürre nebst daraus folgender Hungersnot, welche die Seelen unbeerdigter Toter stets hervorrufen, zu beschwichtigen. Man findet in den meisten Städten Wohltätigkeitsvereine, welche sich, mit oder ohne Teilnahme der Behörden, bemühen, den Armen Särge und Kleider für ihre Toten zu schenken, wofür die zahlenden Mitglieder Lohn und Segen von den Seelen beanspruchen.

Die Versorgung der Gräber berühmter Fürsten und Personen von Bedeutung der vergangenen Dynastien, deren Nachkommenschaft ausgestorben oder diese Pflicht zu erfüllen nicht mehr im stande ist, hat der Staat auf sich genommen und den verschiedenen Behörden, in deren Amtsgebiet die Gräber liegen, übertragen.

Die Verehrung eigener Ahnen dauert fort bis die Nachkommenschaft ausstirbt, oder bis die Zeit die Bande, welche die Familie zusammenhalten, löst, oder die Erinnerung an die Verstorbenen und

deren Gräber auswischt. Regelmässig geraten die längst Hingegangenen in Vergessenheit und werden im Ahnenkultus durch neuere Generationen ersetzt.

Auch dieser theoretisch bis in die Ewigkeit fortzusetzende Ahnendienst ist im Staatsritual durch spezielle Vorschriften für alle Klassen der chinesischen Menschheit kodifiziert. Als höchste Instanz enthalten die Ritualstatuten Vorschriften für den Ahnenkultus des kaiserlichen Hauses, der Prinzenfamilien jeden Grades, sowie über den Bau und die Einrichtung ihrer Ahnentempel, die Rangordnung der Seelentafeln in denselben usw. Hauptopfer sollen daselbst im zweiten Monat jeder Jahreszeit an einem glücklichen Tage stattfinden; die männliche Familie soll vollzählig daran teilnehmen und aus ihrer Mitte Zeremonienmeister für die verschiedenen Abteilungen der Feier wählen. Nebst Schüsseln und Körben mit allerhand Speisen muss ein Stück Seide, ein ganzes geschlachtetes Schwein und eine ganze Ziege angeboten werden. Der älteste männliche Nachkomme in der Hauptstammlinie, auch wenn er ganz jung ist, muss Anführer sein. Man ladet die Ahnen ein, sich in die Seelentafeln zu begeben; allmählich wird Weihrauch, Seide und Reiswein geopfert, ein Opfergebet gelesen und schliesslich das Glücksfleisch angeboten, alles mit Musikbegleitung und tiefen Verbeugungen bis zur Erde. Schliesslich werden die Seelen verabschiedet, wird das Gebet nebst der Seide verbrannt, und das Glücksfleisch mit den übrigen Opfergaben zur Verspeisung unter die Mitglieder der Familie verteilt.

Noch an einem andern Tage in jeder Jahreszeit sollen nebst Wein und Weihrauch die Erstlinge der Früchte dargebracht werden. Und an jedem Neumonds- und Vollmondstag, wie auch bei der Ankündigung wichtiger Familienereignisse, muss Weihrauch mit Wein oder Tee geopfert werden.

Im Staatsritual folgen dann gleichartige Vorschriften für den Ahnendienst des Mandarinentums der neun verschiedenen Grade. Je niedriger der Grad, je geringer darf die Anzahl der Opfergaben sein; Staatsdiener des niedrigsten Grades brauchen keine Opfertiere anzubieten. Nach dem Opfer, zur Mittagstunde, soll man die Opfergaben in feierlicher Mahlzeit im Tempel verspeisen. Graduierte Literaten und das gemeine Volk sollen in dem zum Haustempel eingerichteten Teil ihrer Wohnung den Seelentafeln ihrer Ahnen zu gleicher Zeit auf ähnliche Weise opfern.

Im Wohnhaus ist für die Verehrung der Ahnen meist der dem Eingang gegenüberliegende Platz im Hauptgemach angewiesen. Daselbst befindet sich ein Tisch, worauf die Seelentafeln nebst den Bil-

dern der Hausgötzen stehen; bei Wohlhabenden ist da für die Tafeln und die Bilder ein Tabernakel aus geschnitztem Holz errichtet. Dieser Altar ist mit ein Paar Kerzenleuchtern ausgestattet, und ferner mit Blumenvasen und einem unentbehrlichen, mit Weihrauchasche gefüllten Topf, worin man die dünnen Weihrauchstäbchen, welche die Familie stetig zu opfern pflegt, einpflanzt. Ein vor dem Altar stehender Tisch trägt die Opfergaben, welche an einigen festen Kalendertagen durch die Familie, mit dem Familienvater an der Spitze, angeboten werden. Die Tage sind: der Neujahrstag, an dem den Toten wie den Lebenden Glück zu wünschen ist; ein Tag in der sog. Ts'ing-ming-Jahreszeit, welche ungefähr den Zeitraum zwischen 5. und 20. April umfasst und überall dem Besuch der Familiengräber und dem Feiern von Opfer daselbst gewidmet ist; der 15. Tag des siebenten Monats, der für die Erquickung und Erlösung der Verdammten in der buddhistischen Hölle bestimmt; schliesslich und hauptsächlich der Tag des Wintersolstitiums.

Obgleich die Staatsreligion für das Volk nur den Dienst der eigenen Ahnen sanktioniert und reguliert, besitzt der Totenkultus in der Volksreligion weit grössere Ausdehnungen. In Dörfern, und in Vierteln und Strassen der Städte errichtet das Volk sich allenthalben Kapellen oder Tempel zur Ehre wichtiger Personen, welche entweder wirklich gelebt haben oder wenigstens als historisch betrachtet werden. Die Verehrung solcher Personen ist im Laufe der Jahrhunderte durch Kaiser anerkannt worden und dementsprechend trägt manche einen oder mehrere vom Kaiser geschenkte Ehrentitel oder Ehrennamen. Es ist kaum fraglich, dass die Mehrzahl dieser Menschgötter ebenfalls in den oben angeführten Listen von Staatsgöttern aufzufinden sind; sonst würde ihnen stetig die Gefahr drohen, für heterodox erklärt zu werden; ihre Verehrung könnte durch die Behörden jederzeit verboten und beseitigt und ihre Tempel niedergerissen werden. Am meisten sind wohl Tempel der Staatsgötter Kwanyü und Ma-Tsu-pho durch das Volk errichtet.

§ 6. Volksreligion.

Auch der Naturismus der Staatsreligion wird durch das Volk zwanglos und ungehemmt ausgeübt. Ueberall im Reiche findet man Tempel zur Verehrung der Naturgötter des Staatspantheons, also der Berge, Gewässer, Felsen, Steine, sogar hier und da des Himmelsgottes unter dem Namen Yuh-hwang Schang-ti, Jaspiskaiser — höchster Kaiser. Am meisten geniesst wohl die Erde, wahrscheinlich seit uralten Zeiten, Verehrung. Allenthalben werden ihr durch die Landbevölkerung als Sché oder lokalen Göttern des Bodens, oder als Thu-

ti-schen, Thu-schen oder Ti-schen: „Götter der Erde und des Bodens“, Tempel oder Kapellen errichtet; auch wird sie als Gott des Reichtums betrachtet. Uebrigens werden verschiedene Staatstempel in den Hauptstädten der Provinzen, Departements und Distrikte eifrig durch die Bevölkerung besucht und die Götter daselbst auf eigene Art und Weise verehrt.

Ausser diesen Göttern, als der confucianischen Staatsreligion angehörig, verehrt das Volk in den Tempeln allerhand Schutzgötter und Schutzgöttinnen, deren Ursprung und Geschichte man kaum oder gar nicht aufspüren kann. Faktisch aber werden dieselben durch die Bevölkerung als ehemalige Menschen betrachtet, dargestellt und verehrt. So gibt es Göttinnen, welche man zur Förderung der Kindergeburt anruft; Götter und Göttinnen, die man zur Heilung gewisser oder sämtlicher Krankheiten anzurufen pflegt; andere, welche Reichtum spenden, Segen über verschiedene Beschäftigungen und Aemter erteilen: Patrone und Patroninnen also der verschiedenen Berufe; schliesslich eine Menge von Götzen, welche alle mögliche Gunst und Gaben spenden, weil ihre Bilder sching oder „heilig“ sind, d. h. Ling oder Schen-ling, „Macht oder geistliche Macht“ besitzen oder schen, d. h. „beseelt“ sind (s. S. 71). Bilder, welche regelmässig Gunst schenken, um die man sie bittet, geraten bald in grossen Ruf solcher Heiligkeit und Macht. Täglich wird der Tempel, worin solch eine Gottheit wohnt, durch grosse Menschenmassen besucht; es treffen sich da Pilger von allen Seiten zusammen; man sammelt bedeutende Summen ein, um den Tempel stolz umzubauen, auszubessern oder auszustatten oder daselbst grosse Opferfeste zu feiern. Dieser Ruhm des Gottes kann Jahrhunderte dauern; er kann aber auch rasch verschwinden; einige Enttäuschungen durch unerhört gebliebene Gebete genügen, um seinen Ruf zu nichte zu machen. Durch Vernachlässigung geht dann sein Bild samt dem Tempel rasch zu Grunde.

Für den Bau und den Unterhalt solcher Tempel, sowie zum Feiern grosser Feste daselbst, liefert die Bevölkerung freiwillig das Geld. Auch die Behörden schreiben gewöhnlich in die zirkulierenden Subskriptionsbücher ihre Beiträge ein. Die freigebigsten Subskribenten werden meistens sog. Tung-schi oder Direktoren, Verwalter des Tempels, unter deren Aufsicht daselbst auch die religiösen Feste gefeiert werden. Auf dieselbe Art und Weise wird in den Provinzen der Bau und Unterhalt der Staatstempel und Staatsaltäre besorgt.

In Tempeln, welche nicht klein und unbedeutend sind, befindet sich der Hauptgott oder die Hauptgöttin in einem hölzernen Tabernakel. Dieses steht dem Haupteingang des Gebäudes gegenüber. Das

Bild zeigt den Gott meistens in sitzender, selten in stehender Stellung. Vor dem Tabernakel steht ein Tisch zur Aufstellung der Opfergaben. Auf diesem Altar befindet sich wenigstens ein Paar Kerzenleuchter, nebst Blumenvasen und dem unentbehrlichen, mit Weihrauchasche gefüllten Topf, in die die Besucher die von der Spitze an niederbrennenden Weihrauchstäbchen, welche sie bei jeder Anrufung und Verehrung nie versäumen ihm anzubieten, einpflanzen. Dieses Weihrauchfeuer oder sogar die Asche enthält Seelenmaterie des Gottes und wird deswegen als „heilig" betrachtet. Mit dem Zwecke sich seines Schutzes zu versichern, trägt man kleine Quantitäten der Asche in brodierten Säckchen als Amulette am Körper, oder man führt ein wenig in den eigenen Weihrauchtopf des Hausaltars über. Die Asche wird sogar als Medizin in Wasser getrunken oder auf noch andere Arten als Schutz- und Heilmittel angewendet.

Nur ausnahmsweise sind in den Tempeln die Götter durch Seelentafeln, worauf ihre Namen eingeschnitten oder gemalt sind, vertreten. Ihre Bilder werden unbedingt durch ihre Seele oder eine grössere oder kleinere Quantität derselben bewohnt gedacht. Die Idolatrie schliesst sich deshalb unmittelbar der Verehrung der Ahnentafeln an und ist mit dieser als Hauptelement der Volksreligion zu betrachten. Sie ist im Reiche allgemein verbreitet; die Götterbilder sind auf Zehntausende, die Tempel auf Tausende zu schätzen. Ausser dem Hauptgotte besitzt fast jeder Tempel noch mehrere Götzen, welche als dem Hauptgotte entweder nebengeordnet oder untergeordnet oder sogar als seine Diener betrachtet werden; sie befinden sich auf dem Hauptaltar, auf Nebenaltären und in Nebengemächern oder Kapellen. Weil die Verehrung der Götzenbilder auf ihrer vermeintlichen Beseelung und dem dadurch ausgeübten Einfluss beruht, ist sie durchaus fetischistisch.

Grössere Götzenbilder sind meistens aus Holz und Ton verfertigt, die kleineren ebenso, auch wohl aus Kupfer, Bronze oder Porzellan. Statt Bildwerken werden gemalte Abbildungen massenhaft verehrt; sogar auf Holztafeln eingeschnittene oder auf Papier geschriebene Namen und Titel der Götter stellt man diesen als Seelentafeln zur Verfügung; kurz, jede mögliche Vorstellung eines Gottes wird zum Sitz seiner Seele und also zum Gotte selbst gemacht.

Auch für die Berge, Felsen, Steine, Flüsse, Bäche usw., die das Volk verehrt, schneidet es Bilder als Seelensitz und errichtet es Tempel. Steinerne Pferde, Kamele, Ziegen und andere Tiere, hauptsächlich auf alten Grabmälern zu finden (s. S. 78), werden auch manchmal verehrt und angerufen, und zu diesem Zwecke, wenn sie sich „heilig" gezeigt, baut man Tempel oder Kapellen in der Nähe, mit

oder ohne menschliches Bild; Fetischismus und Idolatrie findet man hier also mit Zoolatrie verknüpft. Füchsen, Tigern, Schlangen und andern Tieren gewidmete Tempel sind gar nicht selten; ihrer Verehrung mag wohl der unter dem Volke allgemein herrschende Glaube an Umwandlung von Menschen in Tiere und von Tieren in Menschen zu Grunde liegen. Bäume sowie Tiere und Gegenstände, von einem Schen bewohnt gedacht, nehmen in der Volksreligion eine nicht unbedeutende Stelle ein.

Im religiösen Leben des Volkes bilden die Tempel den Mittelpunkt. Zu denen der Götter, welche genügend „heilig“ sind, ziehen täglich zahlreiche Menschen jedes Geschlechts und Alters, um sie unter Anbietung von Weihrauchstäbchen, mit oder ohne Speisen und Leckerbissen, mit Verneigungen und Fussfällen um Segen anzuflehen; meist werden die verlangten Segenspendungen ausdrücklich erwähnt und nebenbei Gelübde abgelegt. Diese sind verschiedener Art. Gewöhnlich verspricht man dem Gotte neue Opfergaben, wie die besten Stücke eines gemästeten Schweines oder das ganze Tier. Es wird auch wohl Oel zur Nahrung der Tempellampe versprochen, oder Kleider und Schmucksachen für das Bild, oder Votivgaben zum Aufhängen im Tempel; nicht selten werden bedeutende Beiträge zur Feier grosser Feste zugesagt, oder man übernimmt die Kosten von Theaterstücken, die im Tempel zur Unterhaltung des Gottes und der Nachbarschaft aufgeführt werden; auch verspricht mancher, er werde nach Erfüllung seines Wunsches als ein Hund auf allen Vieren durch die Strassen zu dem Tempel hinkriechen, bis vor die Füsse des Gottes, usw. Man verbindet sich auch wohl zur Spendung von Gaben an Bettler oder arme Leute; zur Reparatur von Strassen und Brücken; zur Beförderung der Moralität seiner Mitmenschen auf den Strassen predigen zu lassen, oder Traktate zu drucken und auszuteilen. Nur selten werden die Gelübde ebenso freigebig ausgeführt wie versprochen.

Beim Anrufen eines Götzen werden zu gleicher Zeit Orakel eingeholt mittelst zweier halbeiförmiger Klötzchen, die im Süden meistens aus Bambuwurzeln geschnitzt sind. Man lässt diese zu Boden fallen, und eine bejahende oder verneinende Antwort drückt sich aus, je nachdem die beiden flachen oder gewölbten Seiten, oder nur eine derselben, sich nach oben kehrt. Oder es wird aus einem Köcher, worin sich eine Anzahl aus Bambu oder Holz geschittener Stäbchen befindet, welche numeriert oder mit verschiedenen Schriftzeichen markirt sind, eins herausgezogen; dasselbe wird mittelst der oben erwähnten Klötzchen geprüft, und falls diese eine verneinende Antwort geben, durch ein anderes ersetzt, bis die Antwort der Klötzchen eine bejahende wird.

Darauf nimmt man ein mit der Nummer oder dem Schriftzeichen des Stäbchens markiertes Zettelchen aus einem in viele Fächer eingeteilten Schrank, und liest aus den zweideutigen, rätselhaften Charakteren, womit der Zettel bedruckt ist, die Antwort des Gottes. Mancher Tempel besitzt eine derartige Einrichtung zum Erlangen von Rezepten für Erkrankte, deren Genesung man durch die Hand des Gottes sucht.

Die Götter, denen das Volk seine Tempel widmet, haben ihre kalendarischen Festtage, die, wenn der betreffende Gott dem offiziellen Pantheon angehört, ungefähr mit seinen offiziellen Opfertagen übereinstimmen. Falls das Bild heilig genug gilt, empfängt solch eine Gottheit an solchen Tagen im Tempel ein Opfer, meistens durch näher zu erwähnende Priester. Ein solches Opfer wird Tsiao genannt. Dabei werden ihm zu Ehren auf einer in dem Tempel selbst oder vor demselben errichteten Bühne Theaterstücke aufgeführt. Diese Vorstellungen, zu denen Zuschauer scharenweise hinströmen, können sogar mehrere Tage dauern, so dass der Tempel sich in einen Vergnügungsort umwandelt. Bei geringeren Festen begnügt man sich mit Marionettenspiel. Bisweilen werden an solchen Tagen feierliche Prozessionen veranstaltet, um das Bild des Götzen nebst den der andern im Tempelgebäude verehrten Gottheiten umherzuführen. Dadurch werden in der Tempelgegend die Einflüsse der Kwei oder bösen Gespenster vernichtet, denn die Schen-Substanz, welche die Bilder beseelt, rührt vom Yang her und neutralisiert also die Yin-Substanz, woraus die Kwei gebildet sind (s. S. 71). Ueberdies wird dem Gotte auf diese Art die Gelegenheit geboten, seine Segnungen und Gaben nach allen Richtungen hin zu spenden. Zum Vergnügen der Volksmenge, und wahrscheinlich auch zu dem der Götter selbst, schaltet man in den Zug allerhand Possenspiele ein, Masken, musizierende und singende Gruppen und laut lärmende Pauken, Gongs und Trompeten, nebst Feuerwerken und Flintenschüssen. Meistens werden solche Gruppen von Privatpersonen, welche sich für die Feier und deren Zweck interessieren, gebildet oder doch bezahlt. Den Hauptgott denkt man sich bei solchen Prozessionen und Tempelfesten von einem ganzen Heer von himmlischen Kriegern begleitet, die ihm der Himmelsgott samt 36 Befehlshabern oder Kiün-tsiang zur Vertilgung der Gespenster zur Verfügung stellt. Selbstverständlich werden diese allesamt während der Feier mit Opferspeisen ernährt, und es wird ihnen schliesslich eine grosse Mahlzeit angeboten. Es kommt wohl vor, dass einige dieser Generäle im Zug durch lebendige Männer repräsentiert wurden.

Solche grosse Tempelfeste werden auch gefeiert bei Einweihung eines Gebäudes; wenn grosse Reparaturen oder Umbauten stattgefunden

haben; auch wenn eine Feuersbrunst oder Ueberschwemmung gewütet hat oder in Erwartung steht; zur Beschwörung von Heuschreckenschwärmen; bei anhaltender Dürre, welche der Ernte mit Vernichtung droht, so dass man den Tempelgott bewegen muss, den Himmelsherrn um Regen zu bitten. Merkwürdig sind die Trauerprozessionen zur demütigen Anflehung des Himmels, welche im letztgenannten Fall veranstaltet werden. Auch wenn die Krankheitsdämonen wüten, d. h. eine Epidemie herrscht, finden solche mit Tempelfesten verknüpfte Prozessionen statt, hauptsächlich im Dunkeln, wenn die Gespenster nicht durch das Licht der Sonne in ihren Bewegungen gehemmt und also am gefährlichsten sind.

Für diesen Hauptzweig der Volksreligion, welche als klassisch oder confucianisch betrachtet werden darf, gibt es eigene Priester, die in den klassischen Büchern mit dem Namen Wu bezeichnet werden. Sie waren beiderlei Geschlechts; die männlichen überdies speziell durch den Namen Hih angedeutet, welches Schriftzeichen, aus Wu und „sehen“ zusammengesetzt, vielleicht ihre Fähigkeit, Geister sehen zu können, hervorhebt. Die alten Schriften führen uns diese Priester und Priesterinnen als Personen vor, welche die Seelen der Verstorbenen und der Götter in ihrem Körper aufzunehmen und dadurch den Opferstätten und andern Orten zuzuführen im stande waren; sie konnten dadurch Regenfall bewirken, Gespenster vertreiben und Orakelsprache reden. Bei Opferfesten wussten sie ausfindig zu machen, unter welchem Namen die Götter und die Seelen anzurufen waren; ob dieselben einen hohen oder niedrigen Rang in der Geisterwelt bekleideten, und welches Zeremoniell man also um ihretwillen zu beobachten, wie viel Eifer man zu entwickeln hatte. Durch die Priester und Priesterinnen konnte man die Wünsche und Anforderungen der Geister und Götter erforschen und also möglichst viel an Segen und Glück durch sie erhalten. Auch verrichteten die Wu und Hih die Zeremonien und Riten; sie machten dabei gewisse, den Göttern angenehme Tanzbewegungen und sangen mit Musikbegleitung und Paukenlärm. In der Geschichte begegnet man zu allen Zeiten den Wu und Hih auch in der Rolle von Medizinmeistern, welche ihre Bedeutung als solche zweifelsohne ihrem Vermögen Gespenster auszutreiben verdankten. Auch traten sie in der Staatsreligion auf. Anderseits liest man, hauptsächlich seit der Sung-Dynastie, oft von Verfolgung, welche die Wu von seiten der Behörden auszustehen hatten, und das Gesetzbuch des vorigen und des jetzigen Kaiserhauses verbietet unter schweren Strafen, den Wu heterodoxe Schen herunterkommen zu lassen, Amulette zu schreiben, Wasser zu beschwören und sich besessen zu machen

(Kap. IV). Dessenungeachtet trifft man sie überall im Reich unter verschiedenen Namen an, wie Wu und Hih; Schi, „Meister oder Vorgänger“, und Schi-pho, „Meisterinnen“; Schi-wu, „Meister-Wu“; Twan-kung, „orthodoxe Herren“; Thai pao, „Hauptbeschützer“; Fah-schi, „Methodenmeister“; Fah-tschang, „Methodenhäuptlinge“; Fah-kwan, „Methodenbeamte“; Schi-kung, „Meisterherren“, usw.

Heutzutage ist ihre Hauptbeschäftigung die Leitung der Tsiao oder Opfermessen, welche, wie oben erwähnt, in den Tempeln, aber auch bei besonderen Gelegenheiten in Wohnhäusern zu Ehren der Götter gefeiert werden. Die einzelnen Teile solcher Messen gleichen denen der Opfer der Staatsreligion, werden aber durch Gesänge und Gebete sehr in die Länge gezogen. Es treten dabei entweder ein, oder drei, oder fünf, ja sogar sieben Priester auf, je nach dem Vermögen der Feiernden, denn die Priester werden, wie jeder Arbeiter für seine Arbeitsleistung, mit barem Gelde bezahlt. Nur wenige von ihnen sind im stande, einen Gott oder Geist in ihren Körper aufzunehmen und dadurch zu weissagen. Meist sieht man bei Tempelfesten und derartigen Gelegenheiten dazu besonders befähigte Männer oder Weiber sich damit beschäftigen und in toller Besessenheit, halb nackt, mit lose hängendem Haar, wie verrückt herumtoben, sich mit Schwertern, Messern, Dolchen, mit Nägelspitzen besetzten Kugeln den Körper blutig verletzen und dabei allerhand Laute ausstossen, welche dann durch Leute, die solche Göttersprache zu verstehen behaupten, verdolmetscht werden. Solche Derwische lassen sich wohl auf aus Messern zusammengesetzten oder mit Nägeln durchspiessten Betten oder Stühlen in Prozessionen herumtragen. Mit gabelförmigen Zweigen kratzen sie auf einem mit Sand oder dergleichen bestreuten Brett herum, um darin eine Götterschrift hervorzubringen, welche ebenfalls durch Eingeweihte gedeutet wird.

Die Priester leben und heiraten wie die Laien, wohnen in der Laienwelt, und unterscheiden sich im täglichen Leben durch ihre Kleidung durchaus nicht von andern. Bloss wenn sie in religiösen Funktionen auftreten, tragen sie ein Zeremonialgewand. Ihr Beruf ist also wie jeder andere. Recht gern nennen sie sich selbst Tao-schi oder „taoistische Gelehrte“ und ihr Haus einen „taoistischen Altar“. Auf ihrem Zeremonialgewand tragen sie das Symbol , das die Wechselwirkung zwischen Yang und Yin, welche (s. S. 71) zusammen das Tao oder den Weltlauf bilden, vorstellt; oder auch die

aus dem Tao entstandenen acht Kwa, das sind acht Kombinationen von zu drei und drei zusammengestellten, ganzen und gebrochenen geraden Strichen, die die acht Phänomene oder Einflüsse des Weltalls (S. 80 und 94) vorstellen. Weiter sticken sie darauf die Sonne, den Mond, Sterne, die vornehmsten Berge, die Ozeane usw., wodurch sie sich also in jeder Beziehung als Naturpriester ausstatten. Kurz, sie bezeichnen sich am liebsten als Taoistische Priester, und werden von der Laienwelt gewöhnlich als solche anerkannt. Auch betrachten sie Lao-tszĕ, den Patriarchen des Taoismus, als ihren Schutzpatron.

Unter ihren priesterlichen Ausübungen spielt allerlei Vertreibung von Gespenstern, auch an Krankenbetten, eine Hauptrolle. Dem Kranken, dessen Seele, wie es heisst, durch einen Geist geraubt worden ist, holen sie diese mit gewissem Zeremoniell und Beschwörungskünsten wieder zurück. Sie besitzen zu solchen Zwecken ein ganzes Repertorium von eigentümlichen Riten, bereiten und verkaufen Amulette und Formulare, worin die leuchtenden Körper des Himmels, also die vornehmsten Schen, eine hervorragende Rolle spielen; durch gewisse Tanzbewegungen schaffen sie Glück und Segen herbei. Viele sind nebenbei Weissager. Zur Ausübung des eigentlichen häuslichen Ahnendienstes wird, wie es scheint, ihre Hilfe nicht oder nur sehr selten in Anspruch genommen; als Priester dieses Religionszweiges fungieren männliche Nachkommen der Ahnen in gerader Linie.

Götterverehrung wird nicht nur in Tempeln, sondern auch allgemein in den Wohnungen ausgeübt. Götter und Göttinnen sind in manchem Zimmer oder Gemach durch Bildchen vertreten, oder durch rote an die Wand geklebte Zettel, worauf ihr Name oder Titel geschrieben steht (s. S. 85), und werden davor ab und zu, mit Anbietung von Weihrauch und Tee, angerufen, verehrt und konsultiert. In den besseren Häusern stehen solche Bilder allgemein häufig neben den Ahnentafeln auf dem Hausaltar, entweder in einem Tabernakel oder nicht. Die am häufigsten vorkommenden Hausgötter sind: der Erd- oder Bodengott, auch als Gott des Reichtums anerkannt (s. S. 63f.), der Gott des Feuers (S. 67 und 70); ferner die buddhistische Kwan-yin und bisweilen noch ein Patron oder eine Patronin des Berufes des Familienvaters. Fast eine jede Gottheit kann Hausgott sein. Eine auf Papier gemalte Abbildung hängt in vielen Fällen über dem Haustabernakel an der Wand. Meist ist dies Kwan-yü (s. S. 67), der Kriegsgott, der seiner Ehrlichkeit und Gelehrsamkeit wegen von vielen Kaufleuten und Studierenden als Schutzgott erwählt wird. Auch in Werkstätten findet man eine Abbildung des Fachpatrons, und in den

Schulen des Wen-tsch'ang (s. S. 67) oder eines andern Schutzgottes der Literatur.

An seinen kalendarischen Festtagen erhält jeder Hausgott oder Fachpatron auf dem Opfertisch des Hausaltars eine Opfermahlzeit nebst Reiswein, welche ihm durch die Mitglieder der Familie fussfällig angeboten wird. In manchen Fällen sucht man mittelst Theater- oder Marionettenspiel das Opfer heiter zu gestalten. Es gibt auch Kalendertage, die der Verehrung der sämtlichen Hausgötter zugewiesen sind.

Bei allerlei besonderen Gelegenheiten, wie wenn das Haus neu gebaut oder kürzlich bezogen worden ist, und also das Glück der Familie zu fixieren unbedingt nötig ist; oder wenn Unheil oder Sterbefall das Haus betroffen hat; auch bei Verheiratung, um Fruchtbarkeit der jungen Hausfrau zu fördern; beim Feiern von Geburtstagen, wegen Lebensverlängerung, usw., lassen Wohlhabende durch Priester daheim ein Tsiao feiern. Es wird zu diesem Zweck ein spezieller Altar im Hauptgemach errichtet und mit Götzenbildern und geschriebenen Götternamen ausgestattet. Die Anwesenheit von so vielen durch Opferspeisen und Theater- oder Marionettenspiel günstig gestimmten Göttern erfüllt das Haus mit Segen und Glück.

II. Der Taoismus.

Die confucianische Natur- und Ahnenreligion ist von alters her durch eine naturistische Lehre beherrscht gewesen, welche man gewöhnlich Taoismus nennt, weil sie das Tao oder den „Weg", d. h. den Kreislauf der Welt, die Bewegung des Himmels, als Grundprinzip und Ausgangspunkt nahm. In China heisst sie Tao-kiao, „Lehre oder Religion des Tao".

Wir haben das Tao bereits auf S. 71 vorgeführt. Es hat eine grosse, alles beherrschende Bedeutung für das menschliche Dasein, denn die Menschheit soll, um zu bestehen und um glücklich zu sein, ihre Handlungsweise völlig mit dem Tao in Uebereinstimmung bringen, und unter allen Umständen ihr Leben nach demselben einrichten. Dieses Hauptdogma setzt voraus, dass der Mensch, wie alles was lebt und besteht, unter der absoluten Macht der Natur stehe, und dass, wenn seine Handlungen mit der Natur in Widerspruch geraten, ein Konflikt entstehen wird, in dem er, der unendlich Schwächere, unbedingt unterliegen muss.

Können wohl Menschen, die, wie bereits hervorgehoben (s. S. 71) ihre Seele und Lebenskraft aus Molekulen dieser grossen Welt-

kraft bestehen lassen, anders denken und reden? Das Tao ist, wie wir wissen (S. 71), eine dualistische Macht, aus Yang oder Wärme, Licht, Männlichkeit — und Yin oder Kälte, Dunkel, Weiblichkeit, zusammengesetzt. „Die ganze Yin mit dem ganzen Yang", so heisst es im Yih, „bilden was man das Tao nennt". Der Yang ist hauptsächlich mit dem Himmel, dem Wärme und Licht spendenden, befruchtenden Vater der Schöpfung identifiziert; die Yin dagegen mit der hervorbringenden Mutter Erde. Und was den Menschen anbelangt, so ist seine Seele einerseits, als Schen, dem Himmel entnommen, anderseits, als Kwei, der Erde, und jeden Augenblick kann seine dualistische Seele ihm zur Wiedervereinigung mit diesen beiden Weltmächten entzogen werden; seine Abhängigkeit vom Tao ist also absolut. Diese Lehre findet hauptsächlich im Li-ki Ausdruck, wo es heisst: „Also besteht der Mensch aus den segenvollen Substanzen des Himmels und der Erde, aus einer Verbindung von Yang und Yin, aus der Vereinigung eines Schen mit einer Kwei; er ist also der feinste Odem der fünf Elemente (s. S. 80). Der Hwun oder Khi (der Schen) kehrt in den Himmel, der Körper und die Poh (die Kwei, s. S. 71) zur Erde zurück."

Im Tao-teh-king oder „Buch der Segnungen des Tao", eine spezielle taoistische Schrift, welche von einem gewissen Lao-tszĕ, der vermutlich etwa ein halbes Jahrhundert vor Confucius lebte, geschrieben sein soll, wird das Tao „Anfang" des Himmels und der Erde, und nebenbei Urheber desjenigen, was auf der Erde besteht und lebt, genannt. Es ist jedoch nicht als Urheber des Himmels und der Erde zu betrachten, denn im Yih heisst es: „Also gibt es im System der Naturumwandlungen einen grossen Gipfel (Thai-kih), der die beiden Prinzipien (den Yang und die Yin) erzeugt; die beiden Prinzipien erzeugen die vier Gestalten und diese erzeugen die acht Kwa, die das Gute und Ueble bestimmen, was das grosse Verfahren (das menschliche Leben) bildet." Dieser Satz hat den Ausgangspunkt aller kosmogonischen Lehre Chinas gebildet. Er bedeutet einfach, dass die vier Jahreszeiten aus dem Tao oder der Wechselwirkung des Yang und der Yin entstehen, und die acht Kwa oder die Erscheinungen und Einflüsse der Natur durch die Jahreszeiten hervorgebracht werden, während diese Erscheinungen und Einflüsse das Glück und Unglück der Menschheit bestimmen. Dies alles wird also durch das Thai-kih erzeugt, worunter wohl der hohe, unbewegliche Mittelpunkt des Himmels, der Pol, zu verstehen sei.

Die Grundlehre des Taoismus, die Deutung wie das Tao aufzufassen ist, wie es jedes Jahr die Natur neu erzeugt und beherrscht,

und dadurch das Los der Menschheit bestimmt, steht also in erster Instanz im Yih verkündet. Deswegen wird diese confucianische kanonische Schrift auch durch Taoisten allgemein als die Bibel ihrer Lehre und Religion anerkannt; überdies gibt es dafür einen noch viel wichtigeren Grund. Das Yih ist nämlich das älteste und deswegen das wertvollste Buch, dessen Verfasser die Geheimnisse des Tao oder der Natur erforscht haben, und dessen Winke man also bei jeder Handlung nur zu befolgen braucht, um dieselbe völlig glücken zu lassen. Es ist, mit andern Worten, für die Naturweissagung ein Buch allerersten Ranges, das Buch, das die praktische Anwendung der taoistischen Haupttheorie ermöglicht.

Es besteht aus einem Hauptteil, welcher im 12. Jahrh. v. Chr. geschrieben sein soll, und sieben Anhängen, Tsch'wen genannt, welche wohl mehrere Jahrhunderte jünger sein mögen. In einem derselben wird verkündet, dass Pao-hi oder Fuh-hi (s. S. 65), „in alter Zeit, als er über alles, was unter dem Himmel besteht, Herrschaft führte, nach den Zeichen des Himmels und auf die Naturgesetze der Erde schaute; er betrachtete die Figuren der Vögel und Tiere in ihrem Zusammenhang mit den Eigenschaften des Bodens; nah und fern beobachtete er Körper und Wesen". Also er war der erste, der die acht Kwa bildete, mit dem Zwecke, das segnende Auftreten der Schen zu verstehen, und dadurch die Eigenschaften aller Wesen je nach ihren Eigentümlichkeiten zu bestimmen". Mit andern Worten: um den Himmel und die Erde oder den Lauf des Weltalls zu ergründen und dadurch zu lernen, wie man die Segnungen der guten Geister (Schen), welche (s. S. 71) Teile der grossen Weltseele sind, teilhaftig werden kann, wurden schon in der mythischen Urzeit die Kwa erfunden, oder die auf S. 90 erwähnten Kombinationen von gebrochenen und ungebrochenen Linien, welche die Phänomene oder Einflüsse des Weltalls vorstellen. Die Deutungen dieser Kombinationen bilden hauptsächlich den Inhalt des Yih. Diese Weissagungsmethode ist zwar kindlich einfach, jedoch gilt sie allen Geschlechtern und Jahrhunderten bis auf den heutigen Tag als göttliche und menschliche Weisheit allerhöchster Ordnung.

Den Ausgangspunkt des Systems bildete eine ganze oder „starke" Linie (———) als Symbol des Yang, und eine gebrochene oder „schwache" (— —) als Symbol der Yin. Yang und Yin erzeugten die vier Gestalten, zu deren Vorstellung diese Linien verdoppelt oder miteinander kombiniert wurden:

═══ der Thai-yang oder Grosse Yang, Hitze und Sonne, der Sommer,

die Thai-yin oder Grosse Yin, Kälte, der Mond, der Winter,

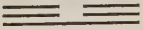
der Siao-yang oder Kleine Yang, die Sterne, der Frühling,

 die Siao-yin oder Kleine Yin, die Planeten, der Herbst.

Die durch diese vier Gestalten oder Jahreszeiten erzeugten acht Kwa stellte man graphisch dar, indem man jedem dieser vier Diagramme eine ganze und eine gebrochene Linie unterschrieb, also:

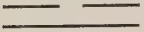
Himmlische Kraft oder Einfluss,

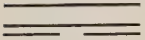
Wind,

 Donner,

Kraft oder Einfluss der Erde,

Kraft oder Einfluss der Gewässer,

 Dampf oder Feuchtigkeit,

 Feuer oder Wärme,

Kraft oder Einfluss der Berge.

Schliesslich wurden auch diese acht Trigramme verdoppelt und jedem die sieben andern unterschrieben, wodurch 64 Hexagramme entstanden. Diese sollen, wie die Diagramme, von Fuh-hi nach anderer Meinung aber vom Prinzen Wen, einem der Stifter der Tscheu-Dynastie, herrühren. Von jedem Hexagramm gibt das Yih eine kurze Erklärung, und diese 64 Erklärungen bilden den eigentlichen Text des Buches. Jede enthält, nebst einer Definition der Bedeutung des Hexagrammes im ganzen, eine solche jeder einzelnen Linie; sämtlich sollen sie von Wen und seinem Sohne Tscheu-kung, den Stiftern der Tscheu-Dynastie, verfasst sein. Sie sind einfach als Orakelsprüche aufzufassen, als Sophismen von Weissagern, von denen weder Rechenschaft gefordert noch gegeben wird. Trotzdem hat jedermann diese unerklärte Weisheit stets gläubig angenommen, eben weil man sie von Koryphäen der ältesten Zeiten herrührend glaubte, an deren Autorität sogar Confucius nie zu rütteln wagte. Den Lauf der Natur liess diese Weisheit durch die von der Natur selbst erzeugten Kwa, oder Kräfte und Phänomene, über menschliche Handlungen, welche man mit den Trigrammen und Hexagrammen in Beziehung zu bringen wusste, entscheiden. Dieses hohen Zweckes wegen stellte man diese Sprüche an Wert und Wichtigkeit dem taoistischen Grundprinzip selbst gleich. Mag dieses Grundprinzip, das menschliche Leben stets mit dem Tao übereinstimmen zu lassen, anfänglich erhaben gewesen

sein — so hat es sich doch in der praktischen Ausführung in kabalistischen Unsinn verloren.

Eine Uebersetzung der Deutungen des ersten Hexagramms wird den Leser befähigen, sich über die übrigen ein Urteil zu bilden. Es ist das verdoppelte Trigramm ☰☰, Khien, das nur aus Yanglinien zusammengesetzt ist:

„Khien stellt den Ursprung dar (d. h. den Himmel, den Erzeuger), das Vornehmste (von allem, was besteht), das Heilbringendste, das Vollkommenste."

„Die erste (oder unterste) Yanglinie bedeutet den in der Tiefe des Wassers verborgenen Drachen und also etwas Unnützliches. — Die zweite Linie bedeutet den im Felde erscheinenden Drachen; sie ist deswegen zum Besuchen eines Grossen geeignet. — Die dritte Yanglinie bedeutet einen vorzüglichen Mann, der den ganzen Tag mit himmlischer Kraft begabt und bis zum Abend sorgfältig und umsichtig ist. Es ist Gefahr vorhanden, aber kein Leid wird geschehen. — Die vierte Yanglinie: der Drache ab und zu aufspringend, aber noch immer in der Tiefe. Kein Leid wird geschehen. — Die fünfte Yanglinie ist der fliegende Drache am Himmel. Geeignet zum Besuchen eines Grossen. — Die sechste (obere) Yanglinie: der Drache zu weit emporgestiegen (und nicht im stande herabzukommen) bedeutet Reue.

„Yanglinien werden (für dieses Hexagramm) benutzt. Sie bedeuten Glück, wenn man die sämtlichen Drachen ohne Kopf sieht."

Es mögen bei der Verfassung solcher Orakelsprüche gewisse leitende Gedanken vorgeherrscht haben, dieselben sind aber, sogar mit Hilfe der Spekulationen einheimischer Kommentatoren aller Jahrhunderte, kaum mehr zu entdecken und also für uns völlig wertlos. Nur einige Erwähnungen von Gegenständen, und Anspielungen auf Sitten und Gewohnheiten, Zustände usw., wie im obigen Zitat der Glaube an Drachen oder zum Himmel steigende Wassertiere, könnten als Steinchen zum Aufbau unserer Kenntnis des alten Chinas verwendbar sein. Trotz seiner kabalistischen Unbegreiflichkeit ist das Yih bis auf diesen Tag in China ein Buch höchster Weisheit geblieben. Confucius selber war der grösste Bewunderer desselben; — „würden mir noch", so sprach er, „eine Anzahl Lebensjahre gewährt, und würde ich fünfzig davon dem Studium des Yih widmen, so würde es mir gelingen, mich grosser Versehungen zu enthalten" (Lun-yü VII 16). Das Yih wurde also von Confucius als Leitfaden für das menschliche Handeln betrachtet.

Höherer Wert als dem Texte des Werkes ist für die Kenntnis des chinesischen Altertums verschiedenen Zeilen in den sieben Anhängen

beizumessen, die entweder den Verfassern des Textes, oder — wahrscheinlich unrichtig — dem Confucius zugeschrieben werden. Diese Anhänge bestehen gleichfalls aus orakelmässigen Deutungen der Hexagramme oder der Trigramme. Für uns sind diejenigen Zeilen die wichtigsten, welche uns diese Methode der Naturerforschung weiter kennen lehren, und uns zeigen, wie man die Verbindung der Linien, zu deren Deutung das Yih diente, bewerkstelligte. „Die Weisen", so lautet es im dritten Anhang, „stellten die Hexagramme auf, beobachteten ihre (im zweiten Anhang angegebene) Bedeutung und knüpften die Erläuterungen (des dritten Anhanges) daran, auf diese Weise Glück und Unheil ans Licht bringend." Aber, wie stellten sie die Hexagramme zusammen?

Die Antwort folgt sofort nach dem obigen Zitat: — „Steife und biegbare (Zweige) werden durcheinander geschoben und also Platzwechsel hervorgebracht. Auf diese Weise wird, falls Glück oder Unglück (durch die Zweige) angedeutet wird, eine Vorstellung des (zu erwartenden) Misslingens oder Gelingens, und, falls Reue angedeutet, eine Vorstellung des (zu erwartenden) Leids und Verdrusses erzielt. Die Platzverschiebungen (der Zweige) stellen das Vor- und Zurücktreten des Yang und der Yin dar, die steifen Zweige den Tag, und die biegbaren die Nacht. Die Bewegungen der sechs Linien bilden also das Tao (den Gang oder die Wirkung) der drei Höhepunkte (die zwei oberen Linien bildeten das Tao des Himmels, die zwei mittleren das Tao der Erde, und die zwei unteren das Tao der Menschheit). Auf diese Art beschäftigt sich der Weise, sitzend, ruhig mit den Erläuterungen, welche das Yih gibt, und macht sich ein Vergnügen daraus, die darin enthaltenen Erklärungen den Linien anzupassen. Nimmt also der Weise, ruhig sitzend, ihre Bedeutungen in Obacht, und passt er dabei die Erklärungen an; und zieht er für seine Handlungen die Verschiebungen der Zweige in Betracht und passt ihnen die durch sie gegebenen Orakel an, dann hilft ihm der Himmel von selbst; er wird glücklich, und alles wird ihm vorteilhaft."

Mit andern Worten: Das Tao, wie es am Himmel, auf der Erde und unter den Menschen seinen höchsten Einfluss übt, tat sich kund mittelst Linienfiguren, welche man aus steifen und biegsamen, d. h. wahrscheinlich aus ungeknickten und geknickten Stengeln, zusammensetzte; und danach wurde, mittelst der Erklärungen des Yih, davon abgelesen, ob eine zu unternehmende Handlung gelingen oder misslingen, Glück oder Leid bringen würde. Dies war die Beschäftigung sogar des Edelsten und Weisesten. Ein solcher studierte derartige Figuren und benahm sich nach den darin enthaltenen Orakeln; — sogar

der Unterstützung des Himmels wurde er teilhaftig, weil er sich nach dessen Gang und Willen völlig richtete. Alles also, worüber diese Orakelmethode gute Auskunft gab, konnte ihm gelingen.

Obschon das Yih es nicht erwähnt, liegt es auf der Hand, dass man die zum Bilden der Linienfiguren benutzten Stengel aus einer gewissen Anzahl, wie Lose, zog, und in dieser Reihenfolge zusammenlegte. Es durfte aber diese Lotterie keine profane sein, ohne irgend eine direkte Anknüpfung an die heilige Natur, welche zu konsultieren man bezweckte. Man musste die Lose sozusagen durch die Natur selbst ziehen lassen, und dadurch die Natur die Kwa erzeugen lassen, wie sie auch die Phänomene, welche dieselben vorstellen, erzeugt. Nur auf eine Weise liess sich diese Hauptbedingung erfüllen, und zwar durch Gebrauch von Stengeln, die mit Naturkraft, d. h. mit Schen-Materie (S. 71), begabt waren, die vom grossen Schen des Weltalls oder des Himmels stammte. In diesem Fall führte die Stengelseele, also die Natur selbst, die Hand desjenigen, der die Lose zog. Die Pflanze, welche diese wunderbaren Stengel lieferte, war die Schi, vielleicht die Ptarmica Sibirica oder Achillea Sibirica, dem in Europa wachsenden Millefolium ähnlich. Den einheimischen Beschreibungen nach soll diese Pflanze freilich eine grosse Lebenskraft und Produktionsfähigkeit besitzen, weil bis hundert Stengel aus einer einzigen Wurzel wachsen.

Also wurde durch diese Methode für immer das Band des Zusammenlebens der Menschheit mit der Natur geknüpft, dem Menschen die Möglichkeit bereitet, den Willen der letzteren kennen zu lernen, und sich demselben gemäss zu verhalten. Allzeit wird diese Weissagungsmethode des Yih durch die kaiserliche Regierung für alle bedeutenden Privat- und Staatsangelegenheiten geübt. Auch für das Fung-schui war sie der Grundstein (s. S. 80), weil man die Kwa mit Kompasszeichen in Uebereinstimmung brachte. Mittelst dieses Systems wurden bis auf den heutigen Tag nicht nur die Lage und der Bau der Gräber, sondern auch aller möglichen Tempel, Paläste und Häuser, Städte, Gräben und Kanäle, der Natur angepasst, und also glücksfördernd gemacht.

Somit handelt es sich im Taoismus in erster Linie um Naturdivination. Es gab ausserdem schon im Altertum noch andere Mittel zum selben Zweck, die sich auch bis jetzt erhalten haben. Man konsultierte, nebst den Kwa, den Schen des Weltalls durch eine gewisse Bearbeitung von Schildkrötenschild mit Feuer oder heissen Gegenständen; denn auch die Schildkröte, welche ein hohes Alter zu erreichen

vermag, galt als äusserst lebensfähig, und deshalb als kräftig beseelt durch Schen. Eine vielleicht noch bedeutendere Rolle spielten in denselben klassischen Zeiten, und seitdem dauernd, die durch Götter oder Geister beseelten Menschen, die wir (S. 88) als Wu und Hih vorgeführt haben. Sie waren, als Mittel zur Durchführung des Taoprinzips, wirklich taoistische Priester, was sie heutzutage noch zu sein behaupten. Neben ihnen fand man Traumdeuter, denn auch Träume galten stets für Aeusserungen der Götter und Geister. Es bedarf kaum einer Erwähnung, dass man auch die Himmelslichter, die wichtigsten Vertreter des Schen des Weltalls, mit besonderem Eifer konsultierte, und ihre Orakel zur Regulierung der Handlungen der Menschheit benutzte. Vielleicht hat die Astrologie als Staatsinstitut in China stärker geblüht als sonstwo auf der Welt. Und noch immer besteht in Peking das uralte kaiserliche Khin-thien-kien oder Bureau für Himmelsobservation.

Es gehörte auch stets zu den Amtspflichten gewisser kaiserlicher Behörden und Astrologen, aus allen Orten des Reiches Material zu sammeln über seltene und sonderbare Naturerscheinungen sowohl am Himmel als auf der Erde, in der Tier-, Pflanzen- und Menschenwelt. Solche Wahrnehmungen finden sich in den offiziellen Geschichtsbüchern massenhaft verzeichnet, öfters mit der Erwähnung, wie man sie mit Hilfe des Yih oder anderer Schriften als segnend oder unheilbringend deutete, und es so dem Kaiser und der Regierung ermöglichte zu bestimmen, wie man sich denselben gegenüber zu benehmen hatte. Eine Hauptaufgabe des Astrologischen Bureaus war es aber stets, die richtige Zeitrechnung zu besorgen. Denn der Lauf der Natur ist der Lauf der Zeit. Kennt man letzteren genau, und weiss man sich bei allem, was man tut, nach demselben zu richten, dann herrscht das Tao in der Menschheit vollkommen, und ihr ist alles Glück gesichert.

Der Himmel regelt die Zeit; der Kaiser ist der Vertreter des Himmels auf Erden; somit ist es des Kaisers höchste Pflicht, die Zeitrechnung für sich selbst und die Menschheit in vollkommener Ordnung zu halten. Seit der ältesten Zeit, die wir kennen, lieferte die kaiserliche Regierung dem Volke den Almanach. Dem Astrologischen Bureau ist die Verfertigung desselben übertragen. Das Buch ist nicht darauf beschränkt, die Beschäftigungen, welche sich von selbst nach dem Zeitlauf regeln, wie Ackerbau und Seidenzucht, anzugeben; es umfasst ein viel weiteres Feld, und bezieht sich so ungefähr auf alles, d. h. der Almanach gibt an, für welche Hauptbeschäftigungen des offiziellen und privaten Lebens jeder einzelne Tag im Jahre sich besonders eignet, welche Tage also Glück oder Unglück bringen. Diese Deutungen

scheinen auf Grundsätzen zu beruhen, deren Ursprung sich in die graue Vorzeit verliert, wohl aber grossenteils dem Gehirn moderner Menschen entsprungen sein mögen.

Der Ausgangspunkt dieses chronomantischen Systems, wonach ganz China sich, durch alle Jahrhunderte hindurch, gerichtet hat und noch richtet, ist der Kreislauf des Planeten Jupiter um die Sonne, welcher in einem sog. Grossen Jahre oder ungefähr zwölf Sonnenjahren sich vollzieht. Jupiter ist also der Gott, der das Tao der Menschheit reguliert, jedoch nur dem Namen nach; denn die Zeitrechnung richtet sich ganz und gar nach der Sonne, im Zusammenhang mit dem Kreislauf des Mondes, und ein Grosses Jahr umfasst nicht genau eine volle Anzahl Sonnenjahre; es wird einfach als genau zwölf Sonnenjahre zählend angenommen. Die höchst wichtige Stelle des Jupiter in diesem Hauptzweig des kaiserlichen Taoismus erklärt, weshalb ihm im Pantheon der Staatsreligion ein Platz eingeräumt ist, neben zwölf ihm untergeordneten Schen, welche das durch die Monate beherrschte Schicksal regulieren (S. 66f.). Die einzelnen Teile der Zeit, also des Laufes des Weltalls, und damit die Einflüsse, welche sie auf die Welt und die Menschheit üben, werden, wie alle Kräfte und Teile der Natur, von den Schen dominiert, welche das Weltall erfüllen.

Das Tao, der Naturlauf, ist unfehlbar regelmässig. Mit gleicher Regelmässigkeit soll also auch der Mensch seine wichtigsten Handlungen verrichten, und dieselben an feste Monate und Tage knüpfen. Im Tscheu-li findet man allerlei Vorschriften, welche auf diesen Zweck hinweisen, für Staatsdiener zusammengestellt. Lü Puh-wei, der im Jahre 237 v. Chr. starb, gab in seinem Tschʻun-tsʻiu oder „Jahrbuch“ eine ganze Reihe von Monatsvorschriften für die Regierung; sie wurden als „Monatsvorschriften“ ins Li-ki aufgenommen, und dadurch für immer klassisch. Etwa ein Jahrhundert später legte Liu Ngan solche Regeln in seinem Hung-lieh-kiai nieder (Kap.V). Es hat also im klassischen Zeitalter Jahreskalender für Staatsverfassung, Sitten und Gebräuche gegeben, die nicht, wie der Almanach, jedes Jahr neu zu machen und umzuändern waren. In späteren Zeiten sind mehrere Schriften dieser Art erschienen. Sie liefern uns vom ganzen Kreislauf des chinesischen Lebens ein wertvolles, naturgetreues Bild.

Solche Vorschriften, wie es das taoistische Grundprinzip zwingend fordert, dominieren, ganz wie der Almanach, das gesamte offizielle und bürgerliche Leben. Die, welche sich auf die Religion beziehen, nehmen eine hervorragende Stelle ein. Denn, wie schon hervorgehoben, das Tao äussert sich durch die Schen, und steht also in seinen verschiedenen Wirkungskreisen mit den Göttern in Verbindung, so dass

auch alle Religion, welche die Erzeugung von Harmonie und Wohlwollen zwischen Menschen und Göttern bezweckt, als Taoismus zu betrachten ist. Also ist auch die Staatsreligion, samt so vielem im Staatsorganismus, von dem sie einen Teil bildet, taoistisch; ihre Festtage und Riten sind, wie ebenfalls bereits erwähnt, an feste Kalendertage gebunden, also dem Zeit- oder Naturlauf angepasst. Confucianismus und Taoismus fliessen deshalb vollkommen logisch zusammen.

Dasselbe ist auch auf dem Gebiete der Ethik der Fall. Wie alle Institute der Menschheit, soll diese sich auf Nachahmung des Tao stützen. Wie der Himmel und die Erde, hat auch die Menschheit ihr Tao, also einen Lebensgang, der nur in Nachahmung dieser zwei Naturmächte bestehen soll und wohl kaum aus etwas anderem bestehen kann. Denn der Mensch selber ist, wie Himmel und Erde, durch Yang und Yin erzeugt; seine Seelen sind dieser dualistischen Weltseele entnommen (S. 71); seine Natur oder Sing, sein Charakter, könnte also unmöglich von dem des Weltalls verschieden sein. Deshalb muss, wie alles was die Natur, falls ihr Tao nicht in Unordnung geraten ist, erzeugt, die menschliche Natur grundsätzlich schien oder gut sein. Sie besteht, den Philosophen der Altzeit und der Neuzeit nach, aus vier Haupttugenden oder Schang: Menschenliebe, Redlichkeit oder Rechtfertigkeit, Li (Zeremonien und Riten, S. 58), und Kenntnis oder Wissen, und diese vier sind mit vier im Yih erwähnten Haupteigentümlichkeiten des Himmels, des besten Teils des dualistischen Weltalls, zu identifizieren. Sie bilden also den Tao oder Weg, worin der Makrokosmos den Mikrokosmos fortbewegt, den Weg aller menschlichen Moralität, Summe und Substanz aller Sittenlehre. Sie umfassen alle mögliche Tugend oder Teh, ein Begriff, welcher gleichzeitig allen den Segen in sich schliesst, den die Assimilation mit dem Tao des Weltalls von selbst erzeugt.

Die Naturreinheit des menschlichen Charakters ist allgemein in den kanonischen Schriften anerkannt, und wird mit besonderem Nachdruck durch Mencius gepredigt. Diese Schriften waren stets die Hauptmittel zur moralischen Erziehung der Menschheit und gelten deshalb, sowie der Grundsatz der menschlichen Reinheit selbst, für gut taoistisch; sie gehören sowohl für Confucianisten wie für Taoisten zur Bibel. Das Grunddogma der menschlichen Erziehung oder der Charakterbildung durch sich auf das Tao stützenden Unterricht ist auch für immer durch einen der grössten Confucianisten in einer klassischen Schrift festgelegt, nämlich durch Tszĕ-szĕ, den Enkel des

Confucius und Verfasser des Tschung-yung. Die Natur, durch den Himmel in den Menschen gelegt, so lässt er dieses Buch beginnen, soll sich richten nach dem Tao, und solches soll durch Belehrung geschehen.

Das hohe Staatsprinzip, welches beansprucht die Menschheit durch Assimilation mit dem Tao glücklich zu machen, macht also auch den allgemeinen Unterricht der Nation in der Weisheit der kanonischen Bücher zur höchsten Staatsangelegenheit. Diese Bücher umfassen den Gedankenkreis, das Benehmen, die ethischen und politischen Grundsätze der heiligsten Vorfahren der Nation, der Menschen also, die kurz nach dem Entstehen der Gesellschaft lebten, teilweise sogar an dessen Bau mitgewirkt haben. Ihre Denkart, ihr Verfahren, ihre Prinzipien müssen deshalb in völliger Uebereinstimmung mit dem Lauf der Welt gestanden haben, jedenfalls mehr als die Nachkommenschaft je realisiert hat oder nur ahnen könnte. Es ist also allerdings gerecht, logisch und vernünftig auf Schritt und Tritt ihre Lehre, Politik und Moral nachzuahmen; mit andern Worten, die alten Bücher, welche uns mit denselben bekannt machen und durch Weise und Gelehrte aller Zeit für echt erklärt sind, als Leitfaden für alles menschliche Verfahren, als Grundsteine für den Staat und die Gesellschaft, als Bibel aller Lehre zu betrachen. Nur wenn dies geschieht, wird das Tao völlig durchgeführt, Regierung und Menschheit glücklich gemacht.

Dieser taoistisch-confucianische Grundsatz wurde alle Jahrhunderte hindurch streng in Ehren gehalten und auch tatsächlich durchgeführt. Die klassischen Schriften, nebst den sich an dieselben anreihenden Kommentaren, bildeten allezeit die einzig orthodoxe Literatur, wie wir bereits auf S. 58 erwähnt. Nicht nur die gesamte ethische Erziehung durch Studium und Unterricht, sondern auch das darauf erbaute System der Staatsprüfungen und der damit zusammenhängenden Berufungen zu Staatsämtern stehen also, wie fast die ganze Staatsmaschinerie, auf taoistischem Boden.

Durch Studium kann der Mensch sich Tugend in jedem Grade erwerben, auch sogar die allerhöchste Vortrefflichkeit: die des Sching-jen oder Menschen der Sching besitzt. Confucius ist in dieser Klasse der Allervortrefflichste. Der Sching-jen besitzt das Tao des Himmels und ist deswegen an Macht und Kraft den Schen oder Göttern ähnlich. Er ist das Individuum „der Wirklichkeit und Wahrheit", der auch andere zu bessern und zu vervollkommnen vermag. Er erschaut die Zukunft. Dies alles kann man im Tschung-yung, teilweise auch bei Mencius, mit Begeisterung verkündet finden. Die ethische Disziplin, welche zu dieser wunderbaren Stufe von Hei-

ligkeit führt, besteht einfach in Bändigung der Leidenschaften oder Tsing: Entzückung, Zorn, Verdruss, Freude, Liebe und Abscheu, welche der Mensch, wie seine Poh-Seele (S. 71), aus der Yin entlehnt hat. Diese Bändigung geschieht durch Selbstübung in der Praxis der Li (S. 58) und durch Musik.

In der lebenden Menschheit existiert jederzeit ein Sching-jen, und zwar in der Person des Kaisers. Dieser steht sogar noch höher, denn er ist nicht bloss, wie alle Sching-jen, den Göttern gleich, sondern ihnen sogar (s. S. 60) als Sohn des Himmels noch übergeordnet.

Assimilation mit dem Tao ist Nachahmung desselben. Der Mensch, speziell der Herrscher, soll sich wie die Natur benehmen. Er soll z. B., wie das Yih sagt, gleichwie Himmel und Erde, die Menschheit durch Weisheit und Fähigkeiten ernähren; wie der Himmel soll er sich über die Menschheit hoch stellen, damit gute Regierung und Friede bestehen; auch soll er, wie der Himmel der Erde gegenüber, sich fügen, damit das Volk ihm untertänig sei. Das Schu erwähnt viele Herrscher des Altertums, die, stets mit dem Tao des Himmels einig und niemals ihm entgegen handelnd, für sich und ihr Haus den Thron zu bewahren vermochten und ruhmreich regierten.

Unter allen Vorschriften dieser Art ragen die des Wu-wei oder Nichttuns hervor. Das Tao-teh-king sagt, das Tao selbst ist immer unregsam oder ohne Anstrengung und erzeugt trotzdem alles; der Sching-jen oder der vollkommene Taomensch soll sich also ebenso durch Wu-wei führen lassen, und sein Volk wird dadurch von selbst besser und besser, und rechtsinnig. Auch Confucius lehrte, der grosse Herrscher Schun im Altertum habe durch Untätigkeit regiert. Einmal weigerte er sich seinen Diszipeln Unterricht zu erteilen, nur weil auch der Himmel nicht spricht, und weil trotz dieser allerhöchsten Schweigsamkeit die Jahreszeiten regelmässig ihren Kreislauf vollbringen. Zweifelsohne ist es die Wu-wei-Lehre, welche uns das wohlbekannte phlegmatische Benehmen der confucianischen Welt und die Abwesenheit vorwärtsstrebenden Verfahrens, welche das Behördentum Chinas kennzeichnet, verständlich macht.

Der Taoismus ist im chinesischen Staatswesen und Volksleben freilich allherrschend. Die Frage, welche wir jetzt ins Auge zu fassen haben, ist, wie weit dieses naturphilosophische Religionssystem Einfluss auf den Götterdienst des alten und modernen Chinas geübt, und denselben in eine neue Entwicklungsphase gebracht hat.

Vor allem muss hier erwähnt werden, dass der Taoismus in China die Lehre eines zweiten Daseins entwickelt hat.

Die alte Religion, wie alles Heidentum auf der Welt, erkannte die Fortdauer der Seele nach dem irdischen Leben an, und besass sogar ein ausgearbeitetes System von Totenopfern und Totenverehrung, welches der Confucianismus bis auf diesen Tag als Grundpfeiler der offiziellen Religion stets aufrecht gehalten hat. Die Lehre, dass das Tao und die Menschheit einheitlich verbunden sind, und dass der Mensch, der sich nach dem Tao richtet, mit demselben zusammenfliesst, musste notwendig die Meinung erzeugen, dass es möglich sei, mit dem Tao selbst ewig zu leben, wenigstens seine Lebensdauer bedeutend zu verlängern. Schon in das Tao-teh-king wurde es niedergeschrieben, dass, wer das Tao besitzt, lange besteht, und bis an sein Lebensende nicht verwelkt. Dieses Buch lehrt uns auch, das Tao und der Himmel seien rein und stille, und auf diesen Eigen schaften beruhe die Rechtsinnigkeit der Welt.

Somit soll der Mensch, der mit dem Weltall ewig zu leben wünscht, in der Stille oder Einsamkeit himmlische Reinheit kultivieren, und zwar möglichst nahe am Himmel selbst, d. h., er soll sich in die Berge zurückziehen und sich daselbst in Wu-wei üben.

Wann und in welchem Masse solche und ähnliche Anschauungen anfangs zur Einsiedelei geführt haben, lässt sich nicht bestimmen; diese verlieren sich vielleicht, wie der Taoismus selbst, in die graue Vorzeit. Lao-tszĕ selber soll Einsiedler gewesen sein. Zahlreiche der chinesischen Literatur einverleibte Ueberlieferungen reden von sog. Sien, die sich in der vor- und nachconfucianischen Zeit das Tao erwarben. Sie fliessen mit der Klasse der Schen zusammen, denn die Besitzer des Tao sind, wie wir gesehen, Schen. Es gibt unter den Sien auch mancherlei vergöttlichte Teile des Weltalls und des Tao, welche nicht in den kanonischen Büchern erwähnt werden, und daher nicht im confucianischen System Unterkommen gefunden haben. Die meisten werden deshalb wohl in späterer Zeit erfunden worden sein. Die hervorragendsten, die zwei Hauptpatriarche des Taoismus, sind Hwang (s. S. 65) und Lao-tszĕ (S. 92).

Es hat auch, was ganz verständlich, schon früh die Meinung geherrscht, dass Assimilation mit dem Tao, oder Unsterblichkeit, nebenbei durch ununterbrochene Aneignung von aus dem Weltall gezogener Schenmaterie zu erreichen sei. Unter den Sien hat es freilich sehr viele gegeben, die bedeutende Lebensverlängerung oder Unsterblichkeit durch das Essen oder Verschlucken von Kräutern, Gesteinen oder andern Substanzen, welche man sich mit grosser Lebenskraft oder

starker Schenbeseelung begabt dachte, erwarben. Solche Lebenselixiere haben in der chinesischen Arzneilehre fortdauernd eine hervorragende Rolle gespielt, und noch heutzutage heissen mit tätiger Heilkraft begabte Arzneien allgemein: Sienmedizinen. Auch dachte man sich mythische, von keines Menschen Fuss betretene Orte in Bergen und Hügeln, wo in grosser Zahl Sien zusammenlebten; auch Inseln im Grossen Ozean, zu deren Entdeckung der berühmte Kaiser der Ts'in-Dynastie, Schi-hwang, Expeditionen ausgerüstet haben soll. Lebenskräuter und beseelte Substanzen gab es dort im Ueberfluss. Das wichtigste aller dieser Paradiese war im Kwunlun-gebirge im fernen Westen, wo die Sien unter der Herrschaft einer gewissen Si-wang-mu Unsterblichkeit genossen.

Es hat sich bis jetzt aus der Literatur noch nicht ergeben, ob die Einsiedler des Taoismus vor der Einführung des Buddhismus in China als religiöse Vereine zusammengelebt und also eine Art Klosterleben gestiftet haben. Vermutlich ist solches erst unter Einfluss des Buddhismus geschehen. Durch die Geschichtsbücher lässt sich ermitteln, dass neben buddhistischen Klöstern stets eine viel geringere Anzahl taoistischer Mönchs- und Nonnenklöster bestanden habe. Heutzutage scheint nur noch eine ganz unbedeutende Anzahl übrig zu sein. Was die Klosterbewohner für die Erwerbung taoistischer Seligkeit ausrichten, ist nie erörtert worden.

Hiermit sei genügend hervorgehoben, dass von einer speziellen taoistischen Religion neben der confucianischen eigentlich keine Rede ist. Der Taoismus besitzt freilich dasselbe Pantheon wie der Confucianismus, nur hat er die Zahl der Götter mit verschiedenen Sien vermehrt, die jedoch keineswegs auf andere Art und Weise als die Schen in den Volkstempeln verehrt und angebetet werden. Die Wu und Hih der alten und neuen Volksreligion treten dementsprechend als taoistische Priester auf, und nennen sich taoistische Gelehrte (S. 89).

III. Der Buddhismus.

Literatur. J. Edkins, Chinese Buddhism (1880). J. J. M. De Groot, Le Code du Mahayâna en Chine (1893) — Sectarianism and religious Persecution in China (2. vol. 1903—1904.) Verh. Kon. Ak. Amsterdam.

Diese Religion mag schon vor der christlichen Zeitrechnung ihren langsamen Eingang in China gefunden haben, und zwar teilweise, oder vielleicht ganz, in hinayânistischer Gestalt (vgl. B. II, S. 111). Sehr

früh jedoch war das Mahayâna ganz und gar überwiegend, wie noch heutigen Tages der Fall ist.

Das grossartige Streben dieser Religion, das ihr den Namen Mahayâna, „Grosser Weg", verliehen hat, ist ein zweifaches. Sie bezweckt, die ganze Menschheit auf gewisse Stufen von Seligkeit zu erheben, nämlich zu der Würde des Dewa, des Arhat und des Bodhisattwa, sogar des Buddha, und dabei die Wege oder Mittel zur Erreichung solcher Seligkeit möglichst zu vermehren. Dieser Doppelzweck beruht auf dem einen grossen Grundprinzip: allgemeine Wesensliebe. Diese umfasst auch das Tier, denn dieses kann, uralter Auffassung nach, durch Seelenwanderung Mensch werden, wie auch anderseits der Mensch in ein Tier verwandelt werden kann. Deshalb sind auch für die Tiere durch religiöse Mittel die Seligkeitsstufen zu bereiten und man muss daher stets ihr Leben so gut wie das der Menschen schonen.

Das Hinayâna, „der kleine Weg", die ursprüngliche Form der Kirche, führte den Menschen nicht höher als zur Arhatwürde. Diese war nur durch Abtöten der Weltlichkeit erreichbar, also durch Armut und Askese; der nach Seligkeit Strebende war Bhikshu oder Bettelmönch. Dieser Grundbegriff ist im Mahayâna, das kein Mittel zur Seligkeit verwarf, stehen geblieben; das Klosterleben war also stets dessen Hauptinstitut. Es hat China in vergangenen Jahrhunderten mit Klöstern überschwemmt. Die Treppe zur Seligkeit mit den Hochstufen des Bodhisattwa und des Buddha versehen zu haben ist sein Werk.

Die Klöster sind also spezielle Institute, die dem Suchen der Seligkeit gewidmet sind. Verschiedene Methoden von Seligmachung werden da geübt. Einige davon hat das Mahayâna vom Hinayâna herübergenommen, mehrere selbst erfunden; der Mönch kann sich diejenige auswählen, die seinen Neigungen und seinem Charakter am meisten entspricht; er kann auch mehrere, sogar alle ausüben. Strenge Askese und Armut sind fast ausgeschlossen; nur in wenigen Klöstern findet man einen oder zwei Brüder, die ihre Zelle oder ihre Grotte irgendwo im Klostergrunde nie oder äusserst selten verlassen und daselbst, in fromme oder gar keine Gedanken versunken, ihr Leben fristen, ohne Rücksicht auf ihren Körper. Bettelei ausserhalb der Klostermauern kommt beinahe nicht mehr vor. Falls das Bedürfnis dafür auftritt, sendet der Abt die Brüder zur Einsammlung unter Laien aus. Dasselbe wird auch wohl durch mehrere Brüder zusammen an bestimmten Jahrestagen ausgeübt. Jedoch bettelt fast keiner mehr für seinen eigenen Lebensunterhalt; der eigentliche Bettelmönch, der Bhikshu, hat,

wahrscheinlich schon seit Jahrhunderten, ausgedient. Die Mehrzahl des Mönchtums sucht die Seligkeit auf andere Weisen.

Fast alle Gebäude, welche zusammen das Kloster bilden, sind mit Bildern von Bodhisattwas und Buddhas ausgestattet, und diese werden fortwährend verehrt und angefleht, damit sie den Seligkeitsuchern eine helfende Hand leihen. Es gibt auch zu ihrer speziellen feierlichen Verehrung feste Kalendertage. Es ist Hauptsache, den Geboten, welche Buddha gegeben hat um die Menschheit rein zu erhalten und in Trefflichkeit und Tugend vollkommen zu machen, nachzuleben. Es sind diese, ausser den fünf und den zehn Geboten und dem Pratimoksha oder den Klosterregeln, die auch dem Hinayâna angehören, mahayânistische Gebote des Fan-wang-king: des „Sutra von dem Netze Brahmas“ (Brahmajāla-Sutra), wodurch der Mensch, der ihnen getreu nachlebt, schon in diesem Leben zum Bodhisattwa oder sogar zum Buddha wird und sich nicht um die niedere Ordnung, die bloss zur Dewa- oder zur Arhatwürde führt, zu kümmern braucht.

Fromme Annahme der Gebote mit Ablegung des Gelübdes denselben nachzuleben, bildet den Eintritt ins Mönchsleben. Man kann diese Zeremonie die Ordination oder Mönchweihe nennen. Nur wenige grosse Klöster besitzen das durch die kaiserliche Regierung zuerkannte Recht, diese Weihe zu erteilen. Sie findet gewöhnlich im vierten Monat statt. Um diese Zeit reisen die Schüler der Geistlichen, welche in kleineren Klöstern und Tempeln zerstreut im Reiche leben, dorthin und legen zu Füssen des Abtes, der als Weihbischof zu fungieren hat, das Gelübde ab, sich dem Triratna, d. h. den Buddhas, dem Dharma oder der Lehre, und dem Sangha oder der Kirchengemeinde, anschliessen zu wollen. Sie erklären dabei, ihre Sünden zu bereuen, und schwören, unter Anrufung der Buddhas, die fünf Hauptgebote getreu halten zu wollen. Ein wenig später werden sie als Çramaneras angenommen, unter Ablegung des Gelübdes, sich von der Welt loszureissen und die zehn Gebote zu befolgen. Bei dieser Gelegenheit rasiert man ihnen den ganzen Kopf und der Abt reicht jedem ein Bettelkleid (Kashaja).

Ein oder zwei Tage später weiht man sie zu Çramanas oder Bhikshus, wobei die Annahme der Gebote des Pratimoksha Hauptsache ist. Dies geschieht vor einem Kapitel, welches aus acht vornehmen Mönchen und dem Abt als Vorsitzenden besteht. Die Zeremonie dauert mehrere Stunden; der Abt nimmt dabei einen erhöhten Sitz ein; das Kapitel sitzt rechts und links von ihm. Jeder Kandidat erhält einen Bettelnapf. In kleinen Gruppen werden sie beiseite genommen, wo sie ein Mitglied des Kapitels ausfragt, ob gewisse Ver-

hinderungen ihrer Zulassung zum Bettelmönchtum im Wege stehen. Sofort danach werden sie wieder vor das Kapitel geführt, und ein anderes Mitglied fragt das Kapitel, ob die Aufnahme der Novizen in das Sangha zugelassen sei. Es schweigt, stimmt also zu. Auf die nun folgende Frage des Abtes, ob sie das Pratimoksha getreu befolgen wollen, antworten die Kandidaten bejahend, und hiermit ist das Gelübde abgelegt. Mit einer Predigt und dem Segen des Abtes wird es besiegelt.

Jetzt folgt, gleichfalls schon am nächsten oder zweiten Tage, die höchste Ordination, welche die Çramanas von der neuerworbenen Arhatwürde zu der des Bodhisattwa emporführt. Eine zeremonielle Sündenreinigung vor einem Bilde des Buddha und von verschiedenen Bodhisattwas geht vorher. Man überdenkt da seine Sünden und wünscht möglichst kräftig, dass die Höllenstrafen, welche man verdient, erlassen werden; man wäscht sich danach den Körper und zieht saubere Kleider an. Dieses Reinigungswerk wird mit einem feierlichen Opfer an das Triratna, wobei man dasselbe anruft und um Verzeihung anfleht, verbunden. Vor allen Heiligen beichtet man seine Sünden und schwört, dass man den 58 Geboten von Brahmas Netze auf ewig nachzuleben gewillt sei. Schliesslich büsst man samt und sonders seine Sünden durch das Ablesen einer langen Litanei von 300 Buddhanamen, wobei man beim Aussprechen jedes derselben niederkniet und die Stirn auf den Fussboden drückt.

Die nächste Zeremonie, welche auch auf einem der 58 Gebote beruht, ist das Brennen des Kopfes. In der grossen Klosterkirche, wo die drei Bilder des Triratna stehen, versammelt man sich und jeder lässt sich von einem Mönch einige Stückchen Holzkohle auf den glattrasierten Scheitel festkleben und dieselben, während man Buddha anruft, anzünden und bis auf die Haut wegbrennen. In früherer Zeit scheint man sich auch Finger und selbst wohl den ganzen Arm als Opfer an Buddha verbrannt zu haben. Sogar Fälle völliger Selbstverbrennung auf einem Scheiterhaufen werden in chinesischen Büchern berichtet.

Nachdem die zu Weihenden demütig den Abt um die Ordination angefleht und dieser ihnen über die Bedeutung und Wichtigkeit derselben ein weises Wort gesagt, rufen sie sämtlich unter seiner Leitung Buddha, Manjuçri und Maitreya an, samt den Buddhas der zehn Teile des Weltalls, damit diese Heiligen ein Kapitel bilden mögen, welches ihnen die Ordination erteile. Abermals bekennen sie ihre Sünden, passieren danach das Stadium der Reue und schwören wiederholt, nach Seligmachung aller Wesen streben zu wollen, dabei sich selbst zu unterrichten und zur Seligkeit zu führen. Der Abt fragt sie, ob sie eins der

sieben Verbrechen begangen haben, welche vom Sangha ausschliessen, und erweckt in ihnen den festen Vorsatz, den 58 Geboten nachzuleben, worauf sie das Gelübde aussprechen, diesen Vorsatz mit festem Willen auszuführen. Damit ist durch die Kraft dieses Vorsatzes die Ordination vollbracht.

Da diesem grossen Gelübde zwei andere, die zehn Gebote und das Pratimoksha betreffend, vorhergehen müssen, ergibt sich von selbst aus der Auffassung, dass kein Mensch unmittelbar Bodhisattwa werden kann, sondern erst die beiden Zwischenstationen, die Dewa- und die Arhatwürde, sei es auch nur für einige Stunden oder ein paar Tage, durchmachen muss.

Das mahayânistische Klosterleben geht also auf das Erreichen der Bodhisattwaseligkeit mittelst Nachlebung der 58 Gebote von Brahmas Netze. Ohne Kenntnis derselben ist es also nicht möglich, das Mönchsleben zu verstehen.

Das erste und grösste Hauptgebot verbietet, lebendige Wesen zu töten. Man isst also im Kloster nie Fleisch oder Fisch und ist dort Vegetarier im absoluten Sinne. Die Gebote schreiben auch vor, den Tieren das Leben zu retten. Man hält also im Kloster bis zu ihrem natürlichen Tode Rinder, Schweine, Schafe, Hühner, Gänse, Enten und Fische, welche fromme Laien, um sich für das Jenseits Verdienste zu erwerben, gegen Bezahlung eines gewissen Kostgeldes den Mönchen zur Verpflegung anvertrauen. Bisweilen verrichten die Mönche bei den Ställen oder dem Teiche gewisse Zeremonien, durch welche die Tiere als Menschen wiedergeboren und also auch die höheren Stufen der Seligkeit erreichen können.

Die Mönche dürfen kein persönliches Eigentum besitzen; sie müssen alles abgeben. Man lebt also im Kloster in vollkommener Gütergemeinschaft, von den Gaben der Laien und dem Ertrag der Grundstücke, mit denen Laien und Behörden bisher das Kloster dotiert haben. Das Kloster selbst darf reich sein; die Brüder sind jedoch stets arm. Die Klostergüter gehören dem Triratna, welches die ganze Kirche oder das Sangha umfasst; sie sind deshalb völlig unveräusserlich. Jedes Mitglied des Sangha, jeder Mönch also, hat dadurch das Recht als Reisender für einige Zeit ein Unterkommen im Kloster zu finden.

Mit besonderem Nachdruck fordern die Gebote das Predigen des Mahayâna, d. h. das Auftun des Weges zur Seligkeit für die ganze Welt. In jedem grossen Kloster gibt es daher einen Predigtsaal, nebst einem Kollegium von Mönchen, die den Titel von Predigern führen und den Abt als Hauptprediger an der Spitze haben. Und weil das

Predigen eine Verkündigung der heiligen Bücher und Gesetze ist, welche der Menschheit als Heiligungsmittel durch Buddha gegeben sind, sind die Klöster selbstverständlich die Orte, wo solche Bücher angefertigt und ausgegeben werden. Die grössten besitzen deswegen eine Druckerei, mit einer sich damit hauptsächlich beschäftigenden Mönchskommission von Schreibern, Holzschneidern, Korrektoren usw. Nebenbei gibt es Mönche, die den weniger entwickelten Brüdern Kenntnisse der chinesischen Schrift beibringen und im Lesen der heiligen Bücher Unterricht erteilen.

Es gibt mehrere jährlich wiederkehrende Predigttage. Die Predigten der Mönchswelt sind, weil sie den von Buddha geschenkten heiligen Büchern entnommen sind, Predigten von Buddha selbst. Dieser allerhöchste Heilige spielt im Mahayânasystem die Rolle des Weltlichtes, und seine Lehre, oder das Dharma, gilt für die Weltordnung, welche sich durch Spendung dieses Lichtes äussert, und alle möglichen Wesen umfasst und pflegt. Deshalb werden bei jeder Predigt oder „Erleuchtung“ alle Buddhas, Bodhisattwas, Arhats und Dewas anwesend gedacht, und es wird alsdann stets Weihrauch, bisweilen nebst Blumen, Speisen und andern Gaben als Opfer hingesetzt. Anderseits werden die Maras oder Geister der Finsternis durch die Spendung von so viel Licht und die Anwesenheit so vieler Lichtgötter niedrigeren Ranges geblendet und bis auf den letzten vertrieben, und also auch die Uebel, welche sie verursachen, vernichtet. Das Predigen ist deshalb nicht nur Heiligung, sondern auch in jeder Hinsicht Segnung. Man nennt es „das Drehen des Dharmarades“, der Weltordnung also.

Das Sutra von Brahmas Netze schreibt auch vor, bei Todesfällen die heiligen Bücher jeden siebenten Tag bis zum siebenmal siebenten abzulesen, damit der Entschlafene zur Bodhisattwawürde geführt werde. Es ist eine Hauptbeschäftigung der Mönche, diese Vorschrift unter den Laien zu erfüllen (s. S. 77). Häufig findet dies auf sehr feierliche Weise statt. Zur Ausstattung des confucianischen Ahnenkultus trägt also der Buddhismus recht vieles bei, und es ist kaum fraglich, dass er seine Popularität grossenteils dieser Anpassung verdankt. Als Hauptbuch dient hier das Sutra des Amitabha, des Buddha- oder Sonnenlichts des Westens, wo das Paradies liegt. Die Ablesung desselben wird gewöhnlich mit tausend- und abertausendfältiger Anrufung seines heiligen Namens verbunden.

Auch der regelmässige Lauf der Weltordnung wird durch das Drehen des Dharmarades im höchsten Grade gefördert. Die Mönchwelt befleissigt sich darum, bei übergrosser Dürre oder bei übermässigem Regenfall die heiligen Bücher abzulesen, und zwar auf zu

diesem Zweck errichteten Altären, auf denen Abbildungen des altchinesischen regenbringenden Drachens, mit den Nagas der Buddhisten verwechselt, angebracht sind. Es werden dabei, wie bei jeder Sutralesung, die Heiligen angerufen, Opferzeremonien und andere Riten verrichtet, und zahllose Zauberformeln (Dharani) gesprochen. Dies alles geschieht fast immer auf Befehl der Behörden, welche durch drohendes Misslingen der Ernte und sich daraus ergebende Hungersnot immer sehr geängstigt werden. Auch bei Heuschreckenplagen geschieht dasselbe; schliesslich noch bei Krankheit oder Seuche; falls Aufstand und Krieg drohen, bei Feuersbrünsten, Ueberschwemmung usw., kurz, bei jeder Gefahr welche droht und abgewehrt werden soll.

Weil also die heiligen Bücher alles Unheil vom Menschen abwenden, und ihn in jeder Hinsicht nicht bloss glücklich, sondern, was noch viel mehr bedeutet, auch bis zum höchsten Grade selig machen, liegt es auf der Hand, dass sie sich in China in der goldenen Zeit des Buddhismus fast bis ins Unendliche vermehrten. Zahllose gelehrte Kleriker haben sich der Uebersetzung derselben aus Sanskrit und Pali gewidmet, wahrscheinlich auch grosse Mengen selbst geschrieben. Fromme Mönche haben Pilgerfahrten nach Indien unternommen, um daselbst heilige Schriften zusammenzusuchen und nach China zu bringen, und haben uns dadurch Reiseberichte hinterlassen, die für die Kenntnis des heiligen Landes und anderer mittelasiatischer Gegenden von hohem Wert sind. Von den berühmtesten Pilgern sind Fa-hien, der 399 abreiste, Song Yung, dessen Reise zwischen 518 und 522 fällt, und I-tsing (634—713) zu erwähnen, besonders aber Huën-tschwang, der von 629 bis 645 aus seiner Heimat abwesend war. Die auf diese Weise entstandene buddhistische Heilige Schrift ist sehr umfangreich. Wahrscheinlich ist sie in China im Laufe der Zeit teils wieder verloren gegangen. Nur in Japan, wohin sie in chinesischer Gestalt, mit der Kirche selbst, den Weg gefunden, ist sie in vollkommener oder beinahe vollkommener Form bewahrt geblieben. Sie heisst San-tsong, d. h. Tripiṭaka, und umfasst die King oder Sutras, die Fah oder Winayas: Gesetze, und die Lun, oder Çastra: philosophische Abhandlungen.

Das Mahayânagesetz fordert auch streng, dass man sich selbst und andere durch fromme Wünsche selig mache. Wünsche, vorausgesetzt dass sie herzlich gemeint sind, haben also wirkende Kraft. Sie werden bei ungefähr jeder Zeremonie, jeder Verrichtung der Klosterbrüder geäussert, und geben dem religiösen Leben ein eigentümliches Gepräge. Der gemeinschaftliche tägliche Frühdienst in der Klosterkirche, der hauptsächlich an die Verehrung des Buddha des

Ostens durch ein spezielles Sutra gewidmet ist, wird mit langen Wünschen für die Seligkeit aller Geschöpfe geschlossen. Solchen Wünschen schliessen sich fortwährend Eide an, mit welchen man schwört alle Wesen zur Seligkeit zu führen und glücklich zu machen, und auch in sich selbst die Buddhaweisheit zu vervollkommnen. Auf diese Weise macht man sich immerfort kräftig zum eifrigen Vorwärtsschreiten auf dem Weg zur Seligkeit.

Eine wichtige Klostermethode zur Erreichung der Heiligkeit ist weiter noch das Dhyana. Es kommt dabei darauf an, dass man sich fest und tief, und möglichst lange, in die Seligkeit hineindenkt und sich dadurch in Wirklichkeit selig macht. Gedanken wie Wünsche bringen also die erzielte Wirklichkeit hervor; man kann damit zaubern. In grossen Klöstern befindet sich gewöhnlich ein zu dieser frommen Gedankenarbeit angewiesenes Gebäude oder ein Saal, wo die Mönche sich in stillem Nachsinnen verlieren oder auch gedankenlos zusammensitzen und sich selig zaubern. Besonders sind die Wintermonate hierfür angewiesen.

Schliesslich sind noch Reueübungen zu erwähnen, mit Sündenbeichte, welche jeden Morgen beim Frühdienst abgelegt werden. Freilich kann man den Weg zur Seligkeit nicht mit gutem Erfolg betreten, wenn man sich nicht stetig von Sünden, welche davon wegführen, reinigt. Und weil diese tägliche Reinigung kaum genügt, hat man daneben noch eine eingeführt, welche bei jedem Neumond und Vollmond stattfindet, und Posadha heisst. Den Mönchen, die gesündigt, wird Gelegenheit geboten, von der ganzen Brüderschaft einem damit beauftragten sündenfreien Prediger Bekenntnis abzulegen; es wird ihnen danach durch den Abt Strafe oder Busse auferlegt. Am nächsten Tage folgt auf die Beichte eine Verlesung der Gebote. Bei dieser und jeder beliebigen Gelegenheit reinigt man sich von Sünden durch das Ablesen gewisser Sutras, welche Buddha zu diesem Zwecke für die Menschheit gepredigt hat, sowie durch Litanien der Namen einer Tausendzahl von Buddhas, und noch durch mancherlei andere Riten.

Eine Religion, die zur Seligmachung der ganzen Menschheit Mittel bietet, einschliesslich der weiblichen Hälfte, welche fast überall in asiatischen Ländern als niedrigeren Ranges betrachtet und behandelt wird, konnte wohl kaum anders als gewaltig auf die Laienwelt einwirken. Der kräftige Propagandageist, der das Mahayâna beherrscht und auch aus vielen der 58 Gebote spricht, förderte das Eindringen ins Reich der Mitte ungemein. Man brauchte, um die versprochene Seligkeit zu erwerben, sich gar nicht in ein Kloster zurückzuziehen. Für den gemeinen Mann war es vollständig genügend, die fünf Hauptgebote

zu befolgen; er wurde dann zwar nicht ein Arhat oder Buddha, aber doch wenigstens ein Dewa, womit sich der einheimische Begriff Schen oder Gott deckt. Es sind also in der Laienwelt verschiedene Vereine entstanden, Sekten von Vegetariern, worin das weibliche Element eine dem männlichen gleichberechtigte, wenn nicht sogar eine überragende Rolle spielt. Ausser dem Befolgen der fünf Gebote widmen sich die Sekten der Verehrung und Anrufung von seligmachenden Hauptheiligen, speziell des Buddha Çakya der Gegenwart, und des Amitabha des westlichen Paradieses. Ihre Namen, insbesondere der des letzteren, werden fortwährend angerufen. Auch Kwan-yin, die durch die Kirche importierte Awalokiteçwara, geniesst täglich Verehrung. Erst als männlich betrachtet, dann in eine weibliche Gestalt umgegossen, ist sie hauptsächlich für das Weib bis jetzt die Hauptpatronin für irdisches und ewiges Glück. Maitreya, der Buddha der Zukunft, der Messias, nimmt neben diesen dreien eine hohe Stelle ein.

Es lässt sich ohne Mühe einsehen, dass diese Sekten im religiösen Volksleben eine grosse Lücke ausfüllen, sogar ein Hauptelement davon bilden, weil sie durch ihr Streben nach einem besseren Dasein, das durch die fünf Gebote erreichbar ist, die eigentliche Moral vertreten. Ihre Seligkeits- und Tugendlehre spricht dem Herzen des gewöhnlichen Volkes unbedingt viel kräftiger zu als die pedantische confucianische Lehre der fünf Haupttugenden, die auch höchstens im jetzigen Dasein problematisches Glück schaffen. Religiöse Frömmigkeit ist in China freilich nur in buddhistischen Kreisen zu finden; im Confucianismus gibt es nur Förmlichkeit und Ritual. Der Buddhismus kommt durch die Sekten dem menschlichen Bedürfnis eines innerlich religiösen Lebens entgegen. Er verketzert nicht, weder Confucianismus, noch Taoismus; seiner weitumfassenden Weltanschauung entsprechend, betrachtet er beide Religionen, wie alles, was das Dharma umfasst, als Teile dieser Weltordnung. Es liegt also auf der Hand, dass man in den Sekten das buddhistische Element mit allerhand der confucianischen und taoistischen Religion und Ethik entnommenem Material brüderlich vereint antrifft. Der Sektarianismus in China ist durchaus eklektisch und synkretisch.

Diese Zusammenschmelzung zeigt sich besonders stark im Ahnenkultus. Das Mahayâna hat diesem eine grosse Entwicklung gegeben und ist dadurch mit dem Confucianismus untrennbar verwachsen. Nur die buddhistische Kirche verstand es, was vorher in China niemand verstanden, die Toten selig zu machen, sie zu Erlösung zu führen. Sie besass dazu ihre mirakulösen Sutras (S. 109), und daneben ihre Tantrani oder Zauberformel, während überdies der Klerus, durch seine

innige Versenkung in Erlösungsdhyana, indem er sich möglichst kräftig vorstellte, dass die Seelen gelabt, gespeiset, und im Paradiese aufgenommen wurden, dies alles wirklich zu bewirken wusste. Ihr Amitabha und ihre Kwanyin wurden, kraft Anrufung und wiederholter Nennung ihrer Namen, stets bereit gefunden, nebst den Lebenden auch die Toten selig zu machen. Dies und anderes wurde, mit confucianistischem Ritual und Opferzeremonien kombiniert, zu grossartigen Seelenmessen zusammengeschmiedet, die bei Todesfällen sogar in streng confucianischen Familien durch den Klerus in grösserem oder kleinerem Massstab gefeiert werden. Ueberdies ist der ganze siebente Monat der Erquickung und Erlösung der Seelen im allgemeinen aus der durch die Kirche mitimportierten Hölle gewidmet. Geistliche, geweihte und ungeweihte, die sich fast ausschliesslich mit solchem Erlösungswerk beschäftigen, und sich von den dafür bezahlten Belohnungen ernähren, leben überall im Reich in Tempeln und Klösterchen, sogar in gewöhnlichen Wohnungen.

Als unklassisch, ist selbstverständlich der Buddhismus im Confucianismus verketzert. Krieg gegen Heterodoxie predigten schon die kanonischen Bücher und mit besonderer Heftigkeit Mencius. Vor dem 5. Jahrh. werden, wie es scheint, in den Geschichtsbüchern keine Verfolgungen der Kirche durch Kaiser und Staat erwähnt. Sie waren stets besonders gegen die Klöster gerichtet. Allbekannt ist es, wie Wu-tsung der Thang-Dynastie in 844 gegen die Klöster aufgetreten. Fast alle wurden niedergerissen und die Mönche und Nonnen gezwungen, ins weltliche Leben zurückzukehren. Seitdem sind unter jeder Dynastie die Klöster durch Vorschriften auf ein Minimum beschränkt worden, vor allem durch das bis jetzt bestehende Verbot, ohne kaiserliche Erlaubnis keines zu errichten oder umzubauen, und durch die Vorschrift, dass Ordinationszertifikate durch die Regierung zu verleihen sind, und dass ohne deren Gewährung keine einzige Weihe stattfinden darf.

Die Blüte der Kirche ist damit in China für immer verschwunden. Sie ist jetzt nur ein Schatten von dem, was sie vor der Thang-Dynastie gewesen. Die Verfolgung beruhte nicht ausschliesslich auf religiösem Fanatismus, sondern auch auf der politischen Auffassung, das Klosterwesen sei mit dem praktischen Geiste der klassisch-confucianistischen Staatsverfassung nicht zu vereinigen. Nonnenklöster von einiger Bedeutung bestehen wahrscheinlich gar nicht mehr. Auch taoistische Klöster, weil diese in den klassischen Schriften nicht erwähnt und also als ketzerisch betrachtet werden, wurden mit vom Staate beinahe bis zum letzten ausgerottet.

Auch die Sekten waren wahrscheinlich, samt dem Mönchswesen, stets der Staatsverfolgung ausgesetzt. Ueber die Zeit vor der Ming-Dynastie gibt es diesbezüglich keine Nachrichten, über die Zeit ihrer Regierung nur wenige; von der der jetzt regierenden hat man ziemlich ausführliche. Unter beiden Häusern standen die Sekten häufig gegen die Regierung auf. Besonders war dies der Fall mit der Weissen Liliensekte oder Peh-lien-kiao, welche wahrscheinlich eine ganze Menge von verwandten religiösen Vereinen umfasst. Die Verfolgung der Sekten gründet sich auch nebenbei auf den Umstand, dass sie stark hierarchisch organisiert sind, und die Regierung, die immer in Furcht vor Konspiration und Aufstand lebt, im allgemeinen keine organisierten Korporationen duldet und dieselben stets auszurotten sucht. (Ueber die Geschichte des Buddhismus in China siehe Näheres im zweiten Teile dieses Lehrbuchs S. 117 f.)

Die Japaner.

(Von Prof. Dr. R. Lange, Berlin.)

Quellenübersicht. Eine ausführlichere Religionsgeschichte Japans ist von W. E. Griffis verfasst. Man findet fast in allen allgemeineren Werken über Japan einen mehr oder weniger empfehlenswerten Abschnitt über die religiösen Ansichten der Japaner, so in den bekannten Werken von Rein, Munzinger (Die Japaner), sowie in dem erst vor kurzem erschienenen gross angelegten Werke: Japan, its History, Arts and Literature von Capt. Brinkley, London 1904, vol. 5. Es ist unmöglich, hier auch nur die wichtigsten aufzuzählen. Man findet die Titel vieler in dem Sammel- und Nachschlagewerke Things Japanese von Chamberlain, dessen auf die Religion bezüglichen Abschnitte man vergleiche. Eine kurze Uebersicht, sowie viele Notizen über Tempel und Gottheiten gibt auch Murrays Reisehandbuch, verfasst von Satow (I. Aufl.), Chamberlain und Mason. Von älteren Arbeiten sind brauchbar einige Abschnitte in Siebolds Archiv, das besonders wegen der japanischen Originalwerken entnommenen Abbildungen buddhistischer Götter von Wert ist.

Ueber den Nordbuddhismus, chinesischen und japanischen Buddhismus, handeln: Eitel, Three Lectures on Buddhism, sowie Handbook of Chinese Buddhism, das am Schluss ein allerdings unvollständiges Verzeichnis japanischer buddhistischer Ausdrücke enthält. Ferner Lloyd: Developments of Japanese Buddhism in den Transactions der Asiatic Society of Japan vol. XXII Teil III. Nanjō: A Catalogue of the Buddhism Tripitaka und A Short History of the Twelve Buddhists Sects. Die Lehren der Shinshūsekte behandelt Troop in den Transactions, vgl. auch Annales du Musée Guimet (1880); die der Nichirensekte Kobayashi, The Doctrines of the Nichirensect, übersetzt von Tatsumi und Balfour. Eine japanische Geschichte des Buddhismus ist von Murakami Sensei, eine kurze japanische Darstellung des Buddhismus enthält Sekai shūkyō ippan, „Allgemeine Uebersicht über die Religionen der Welt", herausgegeben von der Buchhandlung Hakubunk(w)an.

Für das Studium des Shintoismus sind, was die Mythologie betrifft, vor allem wichtig die Uebersetzungen des Kojiki von Chamberlain im Suppl.-Bd. X der Transactions, sowie die des Nihongi von Aston, 2 Bde., London 1896. Weniger übersichtlich ist die deutsche Uebersetzung des Nihongi von Florenz (die Mythologie ist besonders erschienen). Vgl. ferner: The Mythology and Religions Worship of the Ancient Japanese von Satow in der Westminster Review, Juli 1878. Ueber die Kamilehre im allgemeinen handelt ein Abschnitt in Siebolds Archiv, sowie ein Aufsatz von Kempermann im 4. Hefte der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Einzelheiten behandeln die Aufsätze: The Revival of Pure Shintō von Satow, vol. III der Transactions, Ancient Japanese

Rituals von demselben Verfasser, vol. VII. Ueber das Ōharae haben Weipert im 58. Heft der Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft, der auch eine Abhandlung über das Bonfest in derselben Zeitschrift veröffentlicht hat (Florenz, Transactions Bd. 27) und Aston in seiner japanischen Literaturgeschichte geschrieben, die auch sonst manches auf den Shintoismus Bezügliche enthält. Occult Japan von Percival Lowell, handelt über Trancen, Pilgerfahrten usw., Buckley (Chicago) hat verschiedenes über den Phallizismus veröffentlicht. Ueber Begräbniszeremonien handelt Lay, Japanese funeral rites, vol. XIX, über die Tenrikyōsecte Greene, vol. XXIII u. a. m.

Einleitung.

Von den 48 bis 49 Millionen Bewohnern des japanischen Inselreiches bekennt sich der grösste Teil, wenn man von den unzivilisierten Völkerschaften des Hokkaidō und der Insel Formosa, sowie der kleinen Zahl von 130 000 japanischen Christen absieht, zugleich zum Buddhismus und Shintoismus.

Als der Nordbuddhismus nach seiner langen Wanderung vom Norden Indiens über Kaschmir, Nepal, Tibet, China und Korea, auf der er durch Verschmelzung mit den religiösen Anschauungen der verschiedenen Völker im Laufe der Zeit eine von der ursprünglichen reinen Form vollständig abweichende Gestalt erhalten hatte, um die Mitte des 6. Jahrh. n. Chr. nach Japan gelangte, fand er daselbst einen einheimischen Kultus vor, welcher im wesentlichen in der Verehrung personifizierter Naturkräfte und der Ahnen bestand. Die Pracht der buddhistischen Tempel, das prunkvolle Zeremoniell und die erhabene Ethik des Buddhismus scheint dem japanischen Volke mehr zugesagt zu haben, als die Einfachheit des Shintōkultus, der keine ethischen Vorschriften kennt, und so fasste der Buddhismus allmählich festen Fuss in Japan. Ja es fand daselbst derselbe Vorgang statt, wie in vielen andern Ländern Asiens, indem der Buddhismus eine Verbindung mit dem einheimischen Kultus einging. Doch auch innerhalb des Buddhismus selbst fand vom 9. bis 13. Jahrh. eine Weiterentwicklung statt; neue Sekten kamen aus China und andere entstanden neben denjenigen, welche bereits von dort herübergekommen waren, in Japan selbst. Erst in der allerneuesten Zeit, nachdem das Feudalsystem beseitigt war, fand wieder eine Scheidung des Buddhismus und Shintoismus statt und letzterer ist die Religion des Kaisers und des Hofes geworden. Auf die Denkweise der übrigen Klassen, besonders des niederen Volkes, übt der Buddhismus aber nach wie vor einen mächtigen Einfluss aus. Seitdem im Jahre 1874 auch das Verbot gegen das Christentum offiziell aufgehoben worden ist, besteht in Japan vollständige Religionsfreiheit, die auch durch die Verfassung garantiert worden ist. Erwähnt sei hier, dass nach der Verfassung

allen Priestern, sowohl denen des Buddhismus als auch des Shintoismus, das passive Wahlrecht zum Parlament genommen ist.

Religion ist in Japan Sache jedes einzelnen, der Staat fragt nicht nach dem Bekenntnis seiner Untertanen. Bei der Geburt und Heirat kommt die Kirche nicht in Betracht; Begräbnisse, die früher allgemein nach buddhistischem Ritus stattfanden, sind jetzt auch nach shintoistischem möglich, es ist dies in jedermanns Belieben gestellt; doch ist die Zahl der buddhistischen Begräbnisse bei weitem grösser. In den Schulen gibt es keinen Religionsunterricht, sondern nur eine Unterweisung in der Moral (shūshin), die auf dem Grunde der Lehren der alten chinesischen Weisen aufgebaut ist.

Die für uns so natürliche Frage, wieviel Buddhisten und Shintoisten es in Japan gibt, ist nach dem Vorhergesagten schwer zu beantworten. Nur die Priester und der Hof können als ausschliessliche Anhänger einer der beiden Religionen betrachtet werden. Nach der Familienabstammung ist der Japaner Mitglied einer der Sekten des Buddhismus, und der Tempel (tera) seiner Sekte kann weit von seinem Wohnsitze entfernt sein; nach seinem Wohnsitz gehört er zu einer Gemeinde der Shintōreligion und ist Pfarrkind (ujiko) eines Tempels (miya) derselben. Fast alle Japaner, mit Ausnahme der Anhänger zweier buddhistischen Sekten, haben ausser einem Miniaturtempel für den Buddhadienst (dem Butsudan) auch einen solchen für den Shintōdienst (kamidana) im Hause, und es ist ganz üblich, jeden Tag sowohl die Shintō- als auch die Buddhagötter um Segen und Glück für die Familien zu bitten. Man lässt Messen (hōji) für die Toten von buddhistischen Priestern lesen und beteiligt sich als Mitglied der Tempelgemeinde am Tempelfest (matsuri) des Shintōgottes, dem der Tempel geweiht ist. Man bringt ein Kind etwa einen Monat nach der Geburt zum Tempel des Lokalgottes, dem Ujigami, um es unter seinen Schutz zu stellen, und begräbt die Toten nach buddhistischem Ritus. Man besucht heute einen berühmten buddhistischen Tempel und morgen vielleicht einen Shintōtempel. Oft findet man in der Literatur den Ausdruck: kami hotoke ni g(w)an wo kakeru, d. h. man richtet seine Gebete an die Götter der Shintō- und Buddhareligion. Man findet in Japan mithin dieselbe Erscheinung, wie in China, dass der Glaube an die Lehren der einen Religion den an die der andern nicht ausschliesst. In den gebildeten Kreisen trifft man meist Gleichgültigkeit gegen beide Religionen, sie glauben weder an die Götter des Buddhismus noch an die des Shintoismus, sondern richten ihr ganzes Denken nur nach den Sittenlehren des chinesischen Weisen Confucius und seiner Schüler.

Nach dem Vorausgehenden ist es durchaus nicht so seltsam, wie viele Europäer meinen, dass der Japaner auf die Frage, welcher Religion er angehöre, um eine Antwort verlegen ist. Antwortet er jedoch, wie oft geschieht, er sei Buddhist, so ist dies in dem oben angedeuteten Sinne aufzufassen.

I. Der japanische Buddhismus.

Die Lehre des indischen Königsohnes und Weisen Câkyamuni, der den Beinamen Buddha (buts', hotoke) der Erleuchtete, der Wissende führte, ist in Japan unter dem Namen bukkyō „Lehre des Buddha", butsudō „Buddhas Weg" oder buppō „Buddhas Gesetz" bekannt. Der Stifter selbst wird gewöhnlich kurz Shaka oder populär O Shaka sama „der hehre Herr Shaka" genannt.

Von den beiden wichtigsten Systemen, in welche die ursprünglich atheistische und pessimistische Lehre des Câkyamuni zerfiel, dem Hînayâna (shōjō, kleines Fahrzeug) und dem Mahâyâna (daijō, grosses Fahrzeug), hat hauptsächlich das letztere in Japan Eingang gefunden. Doch darf nicht verschwiegen werden, dass man besonders bei Japanern auch die gegenteilige Ansicht vertreten findet. Dieses System scheint erst kurz nach Christi Geburt, also viele Jahrhunderte nach dem Tode des Stifters der Religion, nördlich von Indien in Kaschmir und Nepal entstanden zu sein, als der Buddhismus im eigentlichen Indien dem Brahmanismus zu weichen begann, und ist als eine Verflachung der ursprünglichen Lehre anzusehen. Die Forderung des Stifters der Religion, durch Ueberwindung aller irdischen Leidenschaften sich selbst fortwährend zu läutern und so ohne Vermittlung der Götter zu dem höchsten Ziel, dem Nirvâna (nehan) zu gelangen, schien zu hoch und so geschah es, dass im Laufe der Zeit eine Reaktion dagegen eintrat. Vieles von dem, was Câkyamuni als gleichgültig zur Erlangung der höchsten Vollkommenheit verworfen hatte, trat wieder in den Vordergrund, und wurde als wesentlich anerkannt. So kam wieder die Verehrung vieler Götter auf, von denen manche mystischen Spekulationen ihre Entstehung verdankten. Es entstand allmählich die Lehre, dass jeder Buddha, der auf Erden erscheine — vor Câkyamuni soll es bereits vierundzwanzig gegeben haben — sein Gegenbild in der mystischen Welt habe, oder dass der irdische Buddha eine Emanation eines Buddha der Idee sei. So ist Câkyamuni die Emanation der Verkörperung des unendlichen Lichtes, des Amitâbha, in Japan Amida-buts' oder Mida-buts' genannt und dieser Amida ist die Hauptgottheit des Nordbuddhismus und somit auch des japanischen Buddhismus geworden. Die Idee von der Verkörperung des unend-

lichen Lichtes scheint in Kaschmir im 2. Jahrh. n. Chr. entstanden zu sein, der Kultus der Gottheit sich jedoch erst einige Jahrhunderte später nach Norden hin verbreitet zu haben. Die Vermutung Eitels, eines der besten Kenner des Nordbuddhismus, dass hier gnostische Ideen zu Grunde liegen, ist vielleicht nicht von der Hand zu weisen.

Einer der häufigsten Beinamen des Amida ist Nyorai, wörtlich: wie gekommen, d. h. sein Kommen auf diese Welt ist wie das Kommen seines Vorgängers. Dies ist die chinesische Uebersetzung des Sanskritwortes Tathâgata, des höchsten Beinamens eines Buddha. Amida thront nach der üblichen Vorstellung der Nordbuddhisten in einem Paradies, „dem reinen Lande (jōdo)“ im Westen, dessen Freuden in den lebhaftesten Farben ausführlich beschrieben werden und in welches der fromme Buddhist schon durch häufiges Anrufen und Wiederholung des Namens Amida zu gelangen hofft. Der Ausruf: Nammu Amida buts' „Heil Amida Buddha“ ist eine der häufigsten Gebetsformeln in Japan geworden. Es braucht wohl kaum erwähnt zu werden, dass die Idee von der Existenz eines solchen Paradieses im Gegensatz zur ursprünglichen Lehre Câkyamunis steht.

Es dürfte in Japan wohl kaum einen grösseren Tempel geben, in dem sich nicht eine Statue des Amida, sei es als Hauptstatue (honzon) oder als Nebenstatue befindet. Die Gottheit wird gewöhnlich mit untergeschlagenen Beinen auf einer Lotusblume, dem Symbol der Reinheit, sitzend und mit verschiedener Haltung der Hände dargestellt. Auf der Stirn sieht man eine runde Erhöhung, als Zeichen der Weisheit, die von ihr ausströmt. Unter dem populären Namen Daibuts', d. h. grosser Buddha, gibt es verschiedene kolossale Bronzestatuen des Amida in Japan. So befindet sich in Kamakura, unweit Yokohama, eine der schönsten Darstellungen dieser Gottheit, welche auf jeden Beschauer durch die Majestät und die erhabene Ruhe in den Gesichtszügen einen überwältigenden Eindruck macht. Sie ist etwa fünfzig Fuss hoch, hat Augen aus reinem Gold und stammt wahrscheinlich aus der Mitte des 13. Jahrh. Es ist ein sog. Nurebotoke, ein Buddha, der im Freien steht. Die Tempelgebäude, in denen sich die Statue früher befand, sind nach ihrer wiederholten Vernichtung durch Feuer nicht wieder errichtet worden.

Es entstand ferner im Nordbuddhismus die Lehre von den Bosats' (Sskr. Bodhisattva), d. h. „denjenigen, deren Wesen Einsicht geworden ist“. Man versteht darunter auserwählte Personen, deren Karma in aufsteigender Linie immer höhere Wesen erzeugt und die nur noch einer Wiedergeburt bedürfen, um zum Nirvâna zu gelangen. Diesen Heiligen, welche oft in Engelsgestalt dargestellt werden, wurde

ebenfalls göttliche Verehrung zu teil. Zwei solcher als Götter verehrten Bosats' werden bereits von einem chinesischen Pilgrim Fahien, der Indien durchreiste und in seinem Berichte wichtige Aufschlüsse über die damaligen religiösen Verhältnisse in Nordindien gegeben hat, ums Jahr 400 unserer Zeitrechnung erwähnt. Es ist dies die Personifikation der Gnade und der Barmherzigkeit Avâlôkiteshvara „der anschauende Herr", in Japan K(w)anzeon oder K(w)annon genannt, sowie die Personifikation der Weisheit Mandjus'rî (Monju). Von diesen beiden gehört die erstere zu den volkstümlichsten Gottheiten in Japan, und jeder, der die Hauptstadt Tōkyō besucht hat, kennt auch den Tempel derselben in dem Stadtteile Asak'sa.

K(w)annon erhört nach allgemeinem Glauben die Gebete aller derjenigen, die sich inbrünstig an sie wenden, und hilft besonders aus der Lebensgefahr zur See, weshalb sie vielfach von Schiffern angerufen wird. Sie gilt als das unsichtbare Oberhaupt der buddhistischen Kirche und offenbart sich von Zeit zu Zeit in menschlicher Gestalt. Ursprünglich eine männliche Gottheit, wird sie jetzt in China und Japan mit weiblichen Zügen dargestellt. Als Grund hierfür wird folgende anziehende Legende erzählt: K(w)annon erschien in China in der Gestalt einer Königstochter. Da sie sich nicht vermählen wollte, erlaubte ihr der Vater, in ein Kloster zu gehen, befahl aber, dass man sie die niedrigsten Dienste tun lasse. Himmlische, unsichtbare Wesen stellen sich hier in ihren Dienst und verrichten ihre Arbeit. Der hierüber erzürnte Vater lässt das Kloster anzünden. Ein Regen löscht das Feuer und es ergibt sich, dass alle fünfhundert Bewohner des Klosters unversehrt sind. Da sie sich von neuem dem Wunsche ihres Vaters widersetzt, eine Ehe einzugehen, soll sie auf Befehl desselben enthauptet werden. Das Schwert des Henkers zerspringt in tausend Stücke, dem Tode durch Erstickung entgeht sie mit Hilfe eines weissen Tigers, der sie entführt und in einen Wald bringt. Ein Jüngling erscheint ihr dort und befiehlt ihr, ihm zum Höllenfürsten Yâma (jap. Emma) zu folgen. Sie geht mit ihm durch die verschiedenen Stationen der Hölle, indem sie die Hände übereinanderlegt und fortwährend den Namen Amida-buts' ausruft. Die Folterwerkzeuge der Hölle zerbrechen, vom Himmel fällt ein Blumenregen, goldene Lotusblumen spriessen aus der Erde. Der Fürst der Hölle ruft zornig aus: „Wie kann die Welt besser werden, wenn die Hölle zum Paradiese wird!" Er sendet sie zurück und, nachdem sie wieder in demselben Walde erwacht ist, erscheint ihr Buddha in der Gestalt eines Eremiten, um ihre Tugend zu prüfen. Als K(w)annon entrüstet ausruft, „Mönche und Nonnen sollen getrennt leben", offenbart sich ihr Buddha und lässt

sie nun auf einer Lotusblume nach der Küste bringen, wo sie viele vom Ertrinken und von Krankheiten rettet.

Wie Amida das Gegenbild von Câkyamuni in der mystischen Welt ist, so ist K(w)annon der dazugehörige Bosats'. Auf diese Weise ist auch im Buddhismus eine Dreieinigkeit geschaffen. Anderseits ist K(w)annon selbst wieder der Mittelpunkt einer zweiten Gruppe, da sie oft mit zwei andern Göttern von schrecklichem Aussehen, dem Fudō und Aizen Myōō (s. u.) zusammen dargestellt wird. Im Range ursprünglich niedriger, geniesst sie in Japan wohl dieselbe Verehrung wie Amida selbst und wird in sechsundsechzig grösseren Tempeln, dreiunddreissig im westlichen und dreiunddreissig im östlichen Japan verehrt.

Auch der Shiwaismus, die spätere Form des Brahmanismus, hat den Nordbuddhismus beeinflusst. Eine grosse Anzahl untergeordneter männlicher und weiblicher Götzen mit teilweise hässlicher, abschreckender Gesichtsbildung, vielen Köpfen, Augen und Händen, fand im Nordbuddhismus Aufnahme und eine solche Darstellungsweise kam dann auch bei andern Gottheiten zur Anwendung. Götzenbilder in lasziver Darstellung werden jedoch meines Wissens in Japan nicht öffentlich ausgestellt. Es gibt eine K(w)annon mit fünfundzwanzig Oberleibern und je vierzig Händen, die sog. senju K(w)annon, d. h. tausendhändige K(w)annon. In Wirklichkeit wird sie meist mit einem Körper und vierzig Händen dargestellt. In den Händen hält sie die verschiedensten Embleme des buddhistischen Glaubens, z.B. die Lotusblume, das Rad des Gesetzes (hōrin), eine Pagode, eine Axt, um die Sorgen des Lebens damit abzuschneiden, die Almosenschale der Bettelmönche (teppats'), den Donnerkeil (tokko), der die Feinde des buddhistischen Glaubens zerschmettern soll, ursprünglich aber das Scepter des Indra darstellt, einen Strick, um die Bösen zu binden usw. Manche Statuen der K(w)annon zeigen mehrere Gesichter (oft elf), unter denen zuweilen ein Pferdekopf ist; eine solche heisst deshalb Batō-K(w)annon, „K(w)annon mit dem Pferdekopf". Dies beruht auf einer alten Legende, nach der diese Gottheit einem indischen Priester in der Gestalt eines Pferdes erschienen und ihn von Ceylon nach der indischen Küste getragen haben soll. Ueberhaupt finden sich, wie bei andern Göttern, auch bei der K(w)annon viele Legenden, die mit der Lokalität des Tempels verknüpft sind. So soll die K(w)annonstatue des bekannten Tempels im Stadtteile Asak'sa in Tōkyō von Schiffern in ihren Netzen aus dem Meere gezogen worden sein. Eine grossartige Sammlung von K(w)annonstatuen findet sich in dem bekannten Tempel Sanjūsangendō in Kyōto. Dort sind tausend grössere vergoldete Statuen dieser Gottheit nebeneinander aufgestellt, die auf der Stirn, im Heiligenschein

(go k[w]ō) und auf den Armen zahllose kleinere tragen, deren Zahl 33 333 betragen soll.

Von den zahlreichen andern Gottheiten des Buddhismus seien hier nur die volkstümlichsten aufgeführt, deren bildlichen Darstellungen man besonders häufig begegnet.

Aizen Myōō, eine Gottheit, deren schon in Verbindung mit der K(w)annon Erwähnung getan ist. Der Name dieser Gottheit bedeutet: „In Liebe gefärbter, klarer König." Sie wird mit drei Augen und sechs Armen und einer Löwenmaske auf dem Haupte dargestellt und gilt trotz ihres schrecklichen Aussehens allgemein als Gottheit der Liebe. Manche halten sie für eine Wiedererscheinung des Atchalâ „des Unersättlichen".

Bishamon oder Tamonten (Sskr. Vais'ramana), ursprünglich ein Gott des Reichtums, gilt in Japan als Gott des Krieges, und trägt infolgedessen einen Panzer, in der linken Hand einen Speer, den sog. Glücksspeer, und in der rechten eine kleine Pagode, die Glückspagode. Er wird einerseits zu der Gruppe der vier Himmelskönige (Shitennō) gerechnet, der vier Dewakönige, welche die Welt gegen die Angriffe der Dämonen schützen sollen, und deren Abbildungen man bisweilen in den Nischen der Tore der buddhistischen Tempel erblickt; anderseits findet er sich in der Gruppe der sehr volkstümlichen sieben Glücksgötter wieder, welche Reichtum, Zufriedenheit, langes Leben, Schönheit usw. verleihen. In dieser Vereinigung von sieben Gottheiten, die nicht sehr alt ist, finden sich aber nicht nur buddhistische, sondern auch, wie wir später sehen werden, einheimische Götter.

Fast noch volkstümlicher als Bishamon ist ein anderes Mitglied dieser Gruppe, die Benten oder Benzaiten. Sie verleiht Beredsamkeit und Weisheit, auch Schönheit und wird selbst als ein schönes Weib dargestellt, das auf einer Laute spielt. Ihr ist besonders die Schlange heilig, daher wird sie oft auf einer solchen oder mit einer solchen auf dem Haupte abgebildet. Einer ihrer berühmtesten Tempel ist auf der Insel Chikubushima in dem grössten Binnensee Japans, dem Biwasee.

Ein drittes Glied dieser Gruppe, namens Hotei, der als ein beleibter, dickbäuchiger Priester mit einem grossen Sack und umgeben von spielenden Kindern dargestellt wird, wird für eine Inkarnation des Miroku bosats' ausgegeben. Dieser Miroku (Sskr. Maitrêya) ist der erwartete Messias der Buddhisten, der nach der Legende von Câkyamuni dazu ausersehen war, fünftausend Jahre nach seinem Tode als sein Nachfolger zu erscheinen.

Ein sehr populärer Gott ist auch der bereits erwähnte „König der Hölle" Emma ō (Sskr. Yâma-râdja), der in der Hölle (jigoku)

thront, über die Taten der Gestorbenen richtet und ihre Strafen bestimmt. Abgebildet wird er gewöhnlich mit einem Barett auf dem Haupte und einer grossen Keule in der Hand.

Eine Gottheit mit drohender Haltung und finsterer Miene ist Fudō oder Fudō son, wörtlich der Unbewegliche (Sskr. Achalâ). Umgeben von einem Flammenmeer, das die Weisheit bezeichnen soll, in der rechten Hand ein zweischneidiges Schwert und in der linken einen Strick, gilt er allgemein als der Gott des Feuers, der mit dem Schwerte die Bösen erschreckt und mit dem Stricke bindet. Einer seiner besuchtesten Tempel ist nicht weit von der Hauptstadt in Narita in der Provinz Shimōsa.

Eine ebenso populäre, aber freundliche Gottheit ist Jizō-bosats (Sskr. Kshitigarbha), der Nothelfer, besonders aber der Schutzheilige der Wanderer, schwangerer Frauen und Kinder. Man findet seine steinerne Statue häufig an Kreuzwegen oder in kleinen Tempeln an denselben (den sog. tsujidō). In seinem Schoss erblickt man oft eine Menge kleiner Kieselsteine aufgehäuft. Hierdurch will man den gestorbenen Kindern, die von der Shōzuka no baba, einer alten Hexe am buddhistischen Styx Sanzugawa, ihrer Kleider beraubt werden und daselbst immerfort Steine aufeinandertürmen müssen, ihre Arbeit erleichtern. Es gibt sechs solcher Jizō. Sie werden dargestellt als buddhistische Priester mit freundlichem, wohlwollenden Antlitz, einer Kugel, dem Symbol der Weisheit in der einen Hand und einem Pilgerstab mit Ringen in der andern. Wie volkstümlich diese Gottheit ist, sieht man aus mancherlei Sprichwörtern. So sagt man z. B., wenn man Geld borgen will: er macht ein so freundliches Gesicht wie ein Jizō, wenn man es aber zurückgibt, ein so böses, wie der Höllengott Emma.

Auch die zahlreichen Schüler von Câkyamuni (Sskr. Arhat oder Arhân, d.h. die Heiligen) geniessen fast göttliche Verehrung und sind häufige Motive der buddhistischen Kunst geworden. Sie treten in einer weiteren und engeren Gruppe auf, bald als fünfhundert (go hyaku rakan), bald als sechzehn (jūroku rakan). Einer der bekanntesten der letzteren ist Binzuru (Sskr. Pindola), der wegen Uebertretung des Gelübdes der Keuschheit aus der Zahl der sechzehn Schüler ausgestossen, aber nach der Legende von Câkyamuni die Fähigkeit, alle Krankheiten zu heilen, erhalten haben soll. Seine sehr bekannte Statue findet sich aus dem angeführten Grunde nur in den Vorhallen der buddhistischen Tempel. Die Gläubigen reiben an seiner Statue denjenigen Körperteil, welcher sie selbst schmerzt und dann den eigenen Körperteil, in der Hoffnung, auf diese Weise Linderung zu erhalten.

Die beiden Götter Brahma und Indra finden sich unter dem Namen Niō, die wohlwollenden Könige, gleichfalls im buddhistischen Pantheon wieder, spielen aber als Tempelhüter nur eine untergeordnete Rolle. Sie werden als gigantische Götzen mit grimmigem Gesichtsausdruck dargestellt und haben ihren Platz gewöhnlich in den beiden äusseren Nischen der zweistöckigen Eingangstore grosser buddhistischer Tempel.

Von grossem Einfluss auf den Nordbuddhismus und somit auch auf den japanischen Buddhismus wurde das sog. Yôga-, auch Tantrasystem genannt, welches ursprünglich lehrte, dass man durch abstrakte Meditation und geistige Konzentration auf einen Punkt, wodurch alle Gedanken vernichtet würden, magische Kräfte erlangen könne und später, in der Mitte des 6. Jahrh., von Asamga in ein System gebracht wurde. Danach sollte man durch Hilfe mystischer Formeln (tantra) oder Zaubersprüche (mantra) zu einem Zustand geistiger Beständigkeit gelangen und mit übernatürlicher, wunderwirkender Kraft begabt werden können. Es war dies wahrscheinlich eine Reaktion gegen die Forderung ascetischer Uebungen, wie sie die alte Lehre aufgestellt hatte. So findet man auch in Japan den Glauben an die Wirkung unverstandener Gebetsformeln und wenigstens in einigen Sekten an die magische Kraft der Priester.

Die Geschichte der Einführung des Buddhismus in Japan ist legendenhaft. Nach den japanischen Chroniken soll der Buddhismus in der Mitte des 6. Jahrh. n. Chr. unter dem Kaiser Kimmei nach Japan gekommen sein und zwar aus Korea; dorthin war die fremde Religion im 4. Jahrh. n. Chr. von China eingeführt worden. Der Herrscher von Kudara, einem der kleineren Staaten, in die Korea damals zerfiel, schickte um die Mitte des 6. Jahrh. einige buddhistische Statuen und Schriften an den japanischen Hof und empfahl die Annahme der buddhistischen Religion. Die Lehre fand jedoch zuerst am Hofe Widerstand; Wunderzeichen, wie der plötzliche Brand des kaiserlichen Palastes durch Flammen vom Himmel, wobei die Hauptgegner der Religion ihren Tod gefunden haben sollen, bewirkten eine Sinnesänderung. Nach längeren Kämpfen zwischen den Anhängern der alten Shintöreligion und der neuen Religion entschied sich der Sieg gegen das Ende des Jahrhunderts für die letztere. Einer der grössten Förderer erstand dem Buddhismus in dem Kronprinzen und Regenten Shōtoku Taishi, „der grosse Lehrer der heiligen Tugend“ (572—621), dessen Leben wie das eines buddhistischen Heiligen legendenhaft ausgeschmückt ist. Durch ihn fand der Buddhismus allgemeine Anerkennung und viele Tempel und Klöster wurden errichtet. Aus dieser Zeit

sollen die beiden hochberühmten Tempel Tennōji in Ōsaka und Hōryūji bei Nara stammen. Während es von dem Kaiser Yōmei (586 bis 587) noch heisst, dass er an das Gesetz Buddhas glaubte und den Weg der Götter (Shintō) ehrte, wird von einem seiner Nachfolger, dem berühmten Kaiser Kōtoku (645—654), bereits gesagt, er ehrte die Religion Buddhas und verachtete den „Weg der Götter". Ein anderer Kaiser, Shōmu (724—756), erliess den Befehl, dass in jeder Provinz ein grosser buddhistischer Tempel (Kokubunji) errichtet werde. Der Buddhismus übte nun in der Folgezeit einen grossen Einfluss auf die Zivilisation sowie auf die Literatur und Kunst des Landes aus. Die Tempel und Klöster wurden der Sitz der Gelehrsamkeit und die Priester waren lange Zeit hindurch die Vermittler der Bildung auch für das gewöhnliche Volk.

Allmählich begann ein eingehenderes Studium des Buddhismus von seiten der japanischen Priester in China selbst und es werden eine Zahl von buddhistischen Sekten (shū) genannt, welche von der Mitte des 7. bis 8. Jahrh. in Japan eingeführt wurden. Einige davon sind ganz verschwunden, wie die Kushasekte, die Sanronsekte, andere sind im Laufe der Zeit unbedeutend geworden, wie die Kegonsekte.

Noch heutigen Tages brauchen die japanischen buddhistischen Priester die chinesischen Uebersetzungen der Sûtras (kyō) und der Kommentare dazu, welche siebenhundertmal grösser sein sollen, als das Neue Testament. Die Uebersetzung des Pradjnâ Paramitâ Sûtra, die der berühmte chinesische Reisende Hiuentsang (Mitte des 7. Jahrh. n. Chr.) veranstaltet hat, soll fünfundzwanzigmal grösser als die ganze Bibel sein. Doch gibt es eine Anzahl buddhistischer Hymnen in japanischer Sprache verfasst.

Die Zahl der wichtigsten und grössten jetzt in Japan bestehenden Sekten beträgt sechs. Ganz besonders wichtig für die Neubildung einiger derselben war das 13. Jahrh. und man wird aus der folgenden kurzen Darstellung derselben ersehen, dass die jüngeren Sekten immer mehr von der ursprünglichen Lehre abgewichen sind und einen eigentümlichen Weg eingeschlagen haben. Die älteste dieser buddhistischen Sekten ist die Tendaisekte, so genannt nach dem Kloster auf dem Berge Tientai in der chinesischen Provinz Chekiang, das gegen Ende des 6. Jahrh. von dem Chinesen Chisha Daishi, „der grosse Lehrer Chisha", errichtet worden war. Hierher begab sich ein japanischer Buddhist, Saichō, der unter seinem posthumen Namen Dengyō Daishi, „der grosse Lehrer, welcher die Lehre überliefert", am bekanntesten geworden ist, und vom Kaiser K(w)ammu (782—806) nach der Gründung der Hauptstadt Kyōto und des zum Schutze derselben erbauten

Klosters auf dem Berge Hiyei gegen Ende des 8. Jahrh. zum Studium nach China gesandt worden war.

Die Lehre dieser Sekte stützt sich hauptsächlich auf den Inhalt des Saddharma Pundarika Sûtra (myō hō renge kyō), „das Sutra von dem wunderbaren Gesetze der Lotosblume". Der Hauptgedanke dieses Sutra ist folgender: Câkyamuni Tathâgata ist mit dem mystischen Tathâgata Prabhûtaratna (Tahō), einer Personifikation der Weisheit, identisch. Wo die Lehre desselben gepredigt wird, da ist er allgegenwärtig. Das Nirvâna besteht in der Erkenntnis dieses Tathâgata, und wer durch Meditation und Weisheit diese Kenntnis erreicht, gelangt zur Buddhaschaft. Zwischen diese beiden Buddhas, dem idealen und dem historischen, schaltet die Tendaisekte einen zweiten erdichteten Buddha, namens Vairochana (Biroshana, Dainichi), ein, als Vermittler der moralischen Vorschriften, welche für die Meditation und zur Erlangung der Weisheit notwendig sind. Ausser dieser Dreieinigkeit gibt es in derselben Sekte auch andere Gottheiten zu einer Dreieinigkeit zusammengestellt. So werden in dem berühmten Tempel von Zenk(w)ōji in Shinano, Amida, K(w)annon und Daiseishi (Sskr. Mahasthâma) verehrt. Im allgemeinen ist das System der Tendaisekte eklektisch. Während andere Sekten, die später aus China kamen, nur ein Hauptprinzip zur Erlangung der Buddhaschaft aufstellten, wie den Glauben an Amida oder die Meditation allein usw., schliesst die Tendaisekte alle diese Methoden mehr oder weniger ein und versucht die sich widerstrebenden Systeme zu vereinigen. Daher kam es, dass aus dieser Sekte später verschiedene andere hervorgegangen sind. Diese Sekte nahm auch die zahlreichen japanischen einheimischen Götter in ihr Pantheon auf, indem sie dieselben für Wiedererscheinungen von Buddhas erklärte.

Zu den wichtigsten Klöstern und Tempeln dieser Sekte gehört das schon erwähnte Kloster auf dem Berge Hiyei, das zur Zeit seiner Blüte dreitausend Mönche beherbergt haben soll, aber von Nobunaga im 16. Jahrh. zerstört und später in kleinerem Massstabe wieder aufgebaut worden ist. Berühmt ist auch der Tempel Miidera in der Stadt Ōtsu, sowie der Tempel Zenk(w)ōji in der Provinz Shinano.

Die am meisten mystische Sekte ist die Shingonsekte. Shingon bedeutet „wahres Wort", es wird damit das Sanskritwort Mantra, d. h. Zauberspruch, übersetzt. Der Stifter Kūkai (Luftmeer) oder bekannter unter dem posthumen Namen Kōbō Daishi, „der grosse Lehrer, der das Gesetz verbreitet", ist wohl der bekannteste aller buddhistischen Priester, und die überlieferte Geschichte seines Lebens ist reich an wunderbaren Ereignissen. Seine Mutter träumte vor seiner Geburt,

dass ein grosser indischer Heiliger sich in ihren Körper herabgelassen; bei der Geburt soll das Kind die Hände zum Gebet gefaltet haben, und schon in seiner frühesten Kindheit deutete vieles darauf hin, dass er ein heiliger Mann werde, weshalb er auch für den Priesterstand bestimmt wurde. Aus der Zeit unmittelbar nach seinem Eintritt in denselben werden verschiedene wunderbare Ereignisse erzählt. So soll er einst am Kap Muroto in Tosa Dämonen, welche ihn in Versuchung führten, unter anderem durch die Kraft mystischer Formeln vertrieben haben. Um ein besseres Verständnis eines schwierigen Sûtra zu erlangen, ging er 804 im Auftrag der damaligen Regierung nach China und studierte hier den Buddhismus. Bei der Zeremonie seiner Aufnahme in das Kloster, einer Art Taufe, die grosse Aehnlichkeit mit der christlichen Taufe hatte, soll eine Verwandlung mit ihm vorgegangen und der Geist des Vairochana in ihn gefahren sein, so dass ihn der Abt des Klosters auf seinem Totenbette als eine Inkarnation desselben und als einen Patriarchen der Yôgachara oder Shingonsekte bezeichnete. Im Jahre 806 beschloss er nach vollendetem Studium in sein Vaterland zurückzukehren und die Lehre des Shingon zu verbreiten. Es wird berichtet, dass er ein Vadjra, „die Diamantkeule“, in die Luft warf und dieses später auf einem Baum auf dem Kōyasan, einem Berg in der Provinz Kishu, gefunden wurde. Dort erbaute er einige Jahre nach seiner Rückkehr ein berühmtes Kloster. Vielerlei Wunder bestätigten, dass er wirklich eine Inkarnation eines Buddha sei. Ein Hain von Bäumen soll plötzlich um ihn herum erstanden sein und Engel erschienen einst bei einer seiner Predigten u. a. m. Er starb im Jahre 835 auf dem Kōyasan, aber nach der Legende ist er nicht tot, sondern sitzt in seinem Grabe und erwartet die Ankunft des verheissenen Messias Miroku, um dann noch einmal aus dem Grabe zu steigen. Ihm wird nach gewöhnlicher Annahme auch die Vereinigung des Buddhismus mit dem Shintoismus zugeschrieben, doch finden wir dergleichen, wie bereits bemerkt, schon bei der Tendaisekte. Zum Mittelpunkt seines Systems machte er Vairochana oder Dainichi. Dieser wird gedacht als der Geist der Wahrheit, als die Quelle alles Lichts, als das Zentrum alles Lebens, dem Amida und der historische Buddha untergeordnet sind. Kōbō Daishi unterscheidet, ähnlich wie Plato und die Gnostiker, die Welt der Ideen, „kongōkai Diamantenwelt“, und die Welt der Phänomene, „taizōkai“. Beider Zentrum ist Vairochana. Er ist in beiden allgegenwärtig, alles existiert nur in ihm und um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, gibt es zwei „Leitern“ von je zehn Stufen, eine „intellektuelle“ und eine „moralische“. Die letztere besteht aus dem bekannten buddhistischen Dekalog. Interessant ist, dass

diese Sekte eine Art Taufe, „k(w)anjō“, bei der Aufnahme kennt, wobei Wasser über den Kopf gegossen wird. Dieses Zeremoniell soll aber immer mehr in Abnahme kommen.

Die Jōdosekte oder die Sekte des „reinen Landes“, wurde von einem Priester namens Genkū mit dem posthumen Namen Hōnen Shōnin (Shōnin eigentlich der erhabene, weise Mann, auch Bezeichnung eines Ranges der Priester), Ende des 12. Jahrh. in Japan eingeführt. Ursprünglich ein Priester auf dem Hiyeizan, verliess er das Kloster daselbst unbefriedigt und studierte in Kurodani bei Kyōto, abgeschieden von der Welt, den buddhistischen Kanon. Beim Studium einiger Sûtra, die von Amida und seinem Paradiese im Westen handeln, kam er auf die Idee, dass nur der Glaube an Amida und dessen Gelübde (hong[w]an), wonach ein jeglicher, der an ihn glaube, nach dem Tode in sein Paradies aufgenommen werde, zum Heil und zur Erlangung des Nirvâna führe. Er lehrte nun, es sei unmöglich, durch eigene Kraft (jiriki) die Buddhaschaft zu erlangen, dass man vielmehr nur durch das Vertrauen auf Amida und dessen Gelübde, also durch die Kraft eines andern (tariki) und durch das fortwährende Ausrufen der Formel: Nammu Amida-buts', „Heil dir, Amida Buddha“, die Buddhaschaft erlangen können. Wir sehen also, dass diese Sekte das Gegenteil der ursprünglichen Lehre Câkyamunis lehrt und ganz von den philosophischen und metaphysischen Spekulationen, der bisher genannten Sekten absieht. Diese Sekte fand bis in die jüngsten Zeiten die Unterstützung hoher Persönlichkeiten. So gehören die berühmten Tempel und Mausoleen in Shiba in Tōkyō, in denen sechs Mitglieder der Tokugawafamilie bestattet sind, dieser Sekte an.

Eine Vertiefung dieser Sekte zeigt sich in der Fortsetzung derselben, der Jōdo-Shinshū, „der wahren Jōdosekte“, auch nur Shinshū, die wahre Sekte, Montoshū, Sekte der Tempeljünger oder Jkkōshū, Sekte „von ganzem Herzen und von ganzer Seele“ genannt. Gestiftet wurde sie anfangs des 13. Jahrh. von einem vornehmen Japaner Shinran Shōnin, der als Novize in das Kloster auf dem Hiyeizan trat, im 29. Jahre seines Lebens dasselbe verliess, um sich in die Jōdosekte aufnehmen zu lassen. Nach dem Tode des Stifters derselben aus Kyōto verbannt, gründete er eine neue Sekte. Danach lehrte er, dass nur das Vertrauen aus ganzem Herzen und ganzem Gemüte (ikkō) auf die Gnade von Amida den Menschen in der Todesstunde ins Paradies führe und dass durch den Glauben allein Amida im Herzen jedes Gläubigen wohne. Die Beschäftigung mit religiösen, philosophischen und metaphysischen Fragen sei zwecklos, Moralität hänge nicht von der Befolgung vieler Gebote, sondern vom Glauben

an Amida ab. Während andere Sekten, selbst die Jōdosekte, noch Verehrung anderer Gottheiten zulassen, soll in dieser Sekte nur Amida und der Stifter der Sekte selbst Gegenstand der Verehrung sein, weshalb sich nur die Statuen beider in den Tempeln finden. Gebete um die Erfüllung irdischer Wünsche dürfen nicht wie in andern Sekten an die Gottheit gerichtet werden, formelhafte Gebete sind überhaupt verboten. Doch hat man wie in den übrigen Sekten am Gebrauch des Rosenkranzes festgehalten als eines Schutzes gegen böse Gedanken und Handlungen. Zur Erlangung des Heils ist es nicht nötig, die Familie zu verlassen, auf die Ehe zu verzichten und abgeschieden von der Welt nach bestimmten Vorschriften zu leben. Es gibt zwar Priester, die andere lehren sollen, aber sie dürfen heiraten, sich wie die Laien kleiden und sogar Fleisch essen, was den Priestern anderer Sekten untersagt ist. Der Stifter der Sekte selbst hatte sich wie Luther verheiratet. Viele der höchsten Priesterstellen in dieser Sekte sind erblich geworden. Der Oberpriester führt den Namen Gomonzeki, eigentlich eine Bezeichnung für einen kaiserlichen Prinzen, der in den Priesterstand getreten ist. Das Hauptbuch der Sekte heisst Gobunsho oder Ofumi und ist von Renyo Shōnin, dem Nachfolger des Shinran geschrieben. Die Zahl ihrer Anhänger, die im Rufe grosser Frömmigkeit stehen, übersteigt an Zahl bei weitem die der andern Sekten und die Tempel fallen durch ihre grossen Dimensionen und die einfache, aber geschmackvolle und gediegene Ausschmückung der Wände und Decken auf. Sie bieten so einen wohltuenden Gegensatz zu den Tempeln anderer Sekten, deren Inneres oft mit den Statuen vieler Götter und allerhand buddhistischen Gerätschaften angefüllt ist, bestehen meist aus einem grösseren Gebäude, zu Ehren des Stifters der Sekte errichtet, und einem kleineren, das dem Amida geweiht ist. Sie führen den Namen Hong(w)anji, Tempel des ursprünglichen Gelübdes, mit dem Zunamen Nishi Westen und Higashi Osten. Nishi Hong(w)anji in der Hauptstadt Kyōto war das ursprüngliche Kloster, welches elf Jahre nach dem Tode seines Stifters nahe seinem Grabe errichtet wurde, während 1602 Jyeyas' den Bau eines neuen Tempels gestattete, der den Namen Higashi Hong(w)anji erhielt. In den grossen Städten des Landes wie Tōkyō, Osaka usw. gibt es Nachbildungen dieser Tempel. Es weht ein fortschrittlicher Geist in dieser Sekte und man hat sie nicht mit Unrecht die protestantische unter den buddhistischen Sekten genannt. Sie hat einige Priester nach Europa gesandt, um die religiösen Verhältnisse daselbst zu studieren, hat moderne Schulen zur Ausbildung der Priester errichtet und Priester zur Verbreitung des Buddhismus nach Amerika gesandt. So gibt es in San Franzisko und einigen

andern Städten im Westen Amerikas bereits einige Tempel und Gemeinden, und in der erstgenannten Stadt erscheint eine buddhistische Zeitschrift unter dem Titel: The Light of Dharma.

Eine eigentümliche Sekte ist die Zenshū (Zendō), d. i. die Sekte der Meditation, deren Anfänge bis in die Zeit des historischen Buddha hineinreichen. Zen, eigentlich Zenna, ist das Sanskritwort Dhyâna. Der 28. Patriarch dieser Sekte, namens Bodhidharma, „Verständnis des Gesetzes", soll dieselbe im 6. Jahrh. in China eingeführt haben und gilt in Japan unter dem Namen Daruma als der Stifter derselben. Jedermann kennt die Legende, dass er neun Jahre lang unbeweglich in einem Kloster in China, mit dem Gesicht der Wand zugekehrt, gesessen habe. Die drei Unterabteilungen, in welche die Sekte jetzt in Japan zerfällt, die Rinzai, Sōtō (Sōdō) und Ōbaku kamen im 12., 13. und 14. Jahrh. nach Japan. Die letztgenannte ist die am wenigsten bedeutende.

Der Grundgedanke der Lehre dieser Sekte ist: Nicht Worte und Taten sind nötig zur Erlangung der Wahrheit, sondern nur Meditation. Diese Meditation ist aber oft nur ein unbewegliches Sitzen mit eingeschlagenen Beinen und verschränkten Armen und jeglicher Abwesenheit von Gedanken (zazen). Die Lehre der Sōtō, der bedeutendsten in Japan, deren Stifter ursprünglich auch ein Priester auf dem Hiyeizan war, unterscheidet sich insofern von der der ältesten, der Rinzai, als sie ausser der Meditation das Studium der heiligen Bücher fordert. Daher kommt es, dass viele Priester der Zensekte durch ihre Gelehrsamkeit berühmt geworden sind. Auch wurde von ihnen besonders die Zeremonie des Cha no yu, des zeremoniellen Teetrinkens, das in Japan eine grosse Rolle spielt, gepflegt. Ganz besonders viele Anhänger hatte die Zensekte unter den gebildeten Klassen, den Samurai. Sie hat die zahlreichsten Tempel im Lande und ihre Haupttempel liegen, wie die der meisten Sekten, in der ehemaligen Haupt- und Residenzstadt Kyōto.

Die jüngste und zugleich zelotischste unter den japanischen Sekten ist die Nichirensekte, Sonnenlotussekte, wie sie nach ihrem Stifter genannt wird, oder Hokkesekte, die Sekte der Blume (des Lotus) des Gesetzes, ein Name, der von dem Hauptbuch dieser Sekte herkommt. Das Leben des Stifters ist wie das des Kōbō Daishi voll wunderbarer Ereignisse und wird nicht selten auf der japanischen Bühne dargestellt. Als Nachkomme einer vornehmen Familie in der Provinz Awa an der Yedobucht im Jahre 1222 geboren, trat er im Alter von zwölf Jahren in einen Tempel der Shingonsekte als Novize ein, studierte hier die mysteriösen Zeremonien derselben, begab sich

dann nach dem Kloster auf dem Hiyeizan, wo er sich hauptsächlich dem Studium des Saddharma Pundarika Sūtra widmete. Nach Beendigung seiner Studien daselbst begab er sich nach dem vorerwähnten Shingontempel zurück und predigte hier vor den Leuten, die ihm von seiner Jugend her bekannt waren. Er begann mit der Formel: Nammu myō hō renge kyō: „Heil dem Buche vom Lotus des wunderbaren Gesetzes" und dies ist die charakteristische Gebetsformel dieser Sekte geworden. Er betonte die Unzulänglichkeit der bisher bestehenden Sekten und behauptete, dass im Hokke kyō allein die wahre Lehre von Câkyamuni zu finden sei. Seine Lehren führten zu Unruhen, so dass er flüchten musste. Er begab sich nun in die Nähe der Stadt Kamakura, wo damals die Stellvertreter der kaiserlichen Regierung, die Hōjō, residierten. Hier erregte er durch seine Predigten den Unwillen der andern Priester, so dass Tokiyori, der damalige Regent, ihn nach der Provinz Izu verbannte. Nachdem er auf dieser Fahrt auf wunderbare Weise gerettet worden war, wurde er zwar begnadigt, aber da er sich in seinem Vorgehen gegen die andern Sekten nicht mässigte, ins Gefängnis geworfen und zum Tode verurteilt. Durch ein doppeltes Wunder von der Strafe des Enthauptens gerettet, wurde er nun nach der entlegenen Insel Sado verbannt. Im Jahre 1274 begnadigt, zog er sich später nach der Provinz Kōshū zurück und gründete hier das berühmte Kloster Kuenji in Minobu, den Haupttempel dieser Sekte. Dort, im Shinkotsudō, „der wahren Gebeinhalle", wurden später in einem prächtigen Schrein seine Ueberreste bestattet. Als er sich dem Tode nahe fühlte, begab er sich nach Yedo und starb hier in dem Dorfe Ikegami im Jahre 1282. In dem prächtigen Tempel daselbst, namens Honmonji, soll ein Zahn von ihm und die Asche des Holzstosses von seiner Verbrennung aufbewahrt sein. Nach seiner Lehre trägt alles, was lebt, die Natur des wahren Buddha, das ist des Prabhûtharatna (Tahō), s. o. Von ihm sind der historische Câkyamuni und alle übrigen Gottheiten, deren Verehrung diese Sekte auch zulässt, nur vorübergehende Wiedererscheinungen. Wer die Buddhaschaft erreichen will, der muss jeden Teil seines Körpers, Geist und Seele so läutern, dass sein ganzer Körper eine geeignete Stätte für diesen alldurchdringenden Buddha ist.

Ausser diesen Hauptsekten gibt es noch eine Zahl anderer, die aber nur geringe Bedeutung haben, wie die Jishū und Yuzūnembuts'shū.

Seit dem 13. Jahrh. hören wir wenig von religiösen Streitigkeiten innerhalb des Buddhismus und es trat eine gewisse Stagnation ein. Die Klöster und Tempel wurden oft Zufluchtsstätten für politische Flüchtlinge, was zur Folge hatte, dass sich viele Mönche in die politi-

schen Wirren der folgenden Zeit mischten. Es sei hier noch eines andern Nachteils erwähnt, den der Buddhismus der politischen Gestaltung des japanischen Reiches gebracht hat. Manche Kaiser legten in jungen Jahren die Regierung nieder und zogen sich in klösterliche Einsamkeit zurück, um hier ein tatenloses Leben zu verbringen. Dies trug zur Schwächung der Kaisermacht bei und förderte die Pläne ehrgeiziger Vasallen.

Die grosse Gefahr, welche dem Buddhismus durch die Verbreitung des Katholizismus seit der Mitte des 16. Jahrh. drohte, ging durch die Vertreibung des letzteren in der Mitte des 17. Jahrh. wieder vorüber und der Buddhismus erfreute sich unter den Tokugawa-Shōgunen (1603—1868) bis zu ihrem Sturze des Schutzes und der Gunst derselben, wenn er auch bei den Gelehrten dieser Zeit, welche sich während der langen Friedenszeit unter den Tokugawa hauptsächlich mit dem Studium der alten chinesischen Weisen beschäftigten, in geringer Achtung stand. Auch die teils literarische, teils religiöse, teils politische Bewegung, die seit etwa 1700 zu Gunsten der „Reinigung und Wiederbelebung" des alten Shintoismus hervortrat und die Wiederherstellung der Kaisermacht anbahnte, tat dem Ansehen des Buddhismus Abbruch. Nach der Beseitigung des Feudalsystems im Jahre 1868 ging der Buddhismus der Gunst und Unterstützung der Regierung verlustig. Die Tempelgüter wurden eingezogen und so verloren die Priester viel von ihrem reichen Einkommen. Die Regierung erlaubte sogar im Jahre 1874 den Priestern aller Sekten das Fleischessen und das Heiraten (nikujiki saitai). Aber die einzelnen Sekten beschlossen, es bei den früheren Bestimmungen zu lassen; doch findet man heutzutage auch ausserhalb der Shinsekte bisweilen verheiratete Priester. Der Buddhismus hat aber die über ihn hereingebrochene Krisis bald überwunden und ist noch heute wie früher eine Macht. Noch heute ist die Opferfreudigkeit der Gläubigen gross, wie man aus den Beiträgen für Tempelbauten erkennen kann. Es wurde in einer japanischen Zeitung berichtet, dass eine arme Friseurin, die zur Shinsekte gehörte, fünfundvierzig Jahre gespart habe, um dem Haupttempel ihrer Sekte die Summe von etwa 3000 M. schenken zu können, und als vor einigen Jahren durch den Neubau dieses Tempels eine Schuld von mehreren Millionen Mark entstanden war, wurde dieselbe von den Gläubigen bald gedeckt. Ja, Frauen opferten sogar ihre Haare, damit daraus Seile, die für den Bau nötig waren, angefertigt würden. In der neuesten Zeit sieht sich der Buddhismus wiederum seinem alten Feinde, dem Christentum, gegenüber. Dies hat ihm einen neuen Impuls gegeben, und er sucht in Schrift und Wort seine Lehren

zu verteidigen und mit den Waffen des Geistes dem weiteren Vordringen des Christentums Einhalt zu tun. Man übt mehr als früher werktätige Liebe aus, treibt Seelsorge in Gefängnissen, erbaut Waisenhäuser usw. Da man sich der Einsicht nicht verschliessen kann, dass jede Sektenbildung die Widerstandskraft einer Religion schwächt, ist auch der Vorschlag gemacht worden, den Buddhismus der ältesten Zeit wieder neu zu beleben.

Nach der neuesten Statistik Ende des Jahres 1901 betrug die Zahl sämtlicher Tempel fast 110 000. Davon sind jedoch 38 000 unbedeutend, „ausserhalb eines Tempelbezirkes“ liegend. Die grösste Anzahl, über 20 000, gehören der Zensekte an, ihr kommt die Shinsekte mit über 19 000 sehr nahe. Es folgt dann die Shingonsekte mit beinahe 13 000, die Jōdo mit über 8000, die Nichirensekte mit über 5000 und schliesslich die Tendai mit 4600 Tempeln.

Leider geben die Statistiken keinen Aufschluss über die Zahl der Laien, die zu einer jeden Sekte gehören.

Die Zahl der Priester betrug über 180 000. Davon sind 49 Leiter (K[w]anchō) der verschiedenen Sekten und Untersekten und über 63 000 Hauptpriester eines Tempels. Von den gewöhnlichen Priestern sind gegen 70 000 mit der Verbreitung der Religion hauptsächlich durch Predigten betraut. An theologischen Studenten in den Seminaren, in denen zum Teil neben der buddhistischen Lehre auch abendländische Philosophie und Religionswissenschaft berücksichtigt wird, gibt es gegen 10 000. Die Zahl der Nonnen ist sehr klein. Uebrigens stehen die Priester in keinem sehr grossen Ansehen, wozu wohl die durch das Wohlleben erzeugte Indolenz und Unwissenheit der meisten sowie die unmoralische Lebensweise, die wenigstens früher vielen zum Vorwurf gemacht wurde, nicht zum wenigsten beigetragen haben.

Im allgemeinen ordnen die Sekten ihre religiösen Angelegenheiten selbst, doch stehen sie wie die Shintoisten unter der Kontrolle einer Abteilung im Ministerium des Innern, dem sog. Shajikyoku, der Abteilung für Shintō- und Buddhatempel. Die Sekten sind jetzt bei der Bestimmung der Rangordnung ihrer Priester ganz unabhängig, nachdem sich die neue Regierung in den ersten Jahren ihres Bestehens eingemischt und bestimmte Titel verliehen hatte. Nach Aufhebung der letzteren haben einige Sekten, wie die Tendai- und Shingonsekte, die vor der Wiederherstellung der Kaisermacht vorhandenen Titel wie Daisōjō (Erzbischof), Chūsōjō etc. wieder angenommen, andere haben ganz darauf verzichtet, so die Nishi Hong(w)anjisekte. Die Kleidung der Priester unterscheidet sich von der der Laien. Das

Obergewand (koromo) ist dunkel, die Untergewänder sind weiss. Auch gehört dazu eine Schärpe (kesa). Scherzhaft heisst es im Sprichwort: Wenn einem der Priester verhasst ist, ist einem sogar seine Schärpe verhasst. Höhergestellte Priester tragen bei festlichen Gelegenheiten kostbare golddurchwirkte Gewänder. Den Kopf scheren die Priester mit Ausnahme der der Shinsekte vollständig kahl.

Die Priester beziehen heutzutage ihr Einkommen teils aus dem Gelde, welches die Gläubigen beim Besuch der Tempel in einen in der Vorhalle bereitstehenden Holzkasten werfen, aus den Sporteln für Messen und Begräbnisse, dem Verkauf von Abbildungen der Tempel der Gottheiten usw. Ausserdem bezahlen die Pfarrkinder eines Tempels gewöhnlich ein sog. Chatōryō, als Entgelt dafür, dass die Priester vor die dem Tempel übergebenen Täfelchen mit dem posthumen Namen der Verstorbenen, den Ihai, an ihren Todestagen Tee setzen. Für ausserordentliche Fälle, wie Tempelbauten, fliessen die Beiträge der Gläubigen, wie bereits bemerkt, stets reichlich.

Die meisten Tempel, mit Ausnahme derjenigen der Shinsekte, liegen abseits vom Geräusch der Strassen, meist in einem Gehöft. Den Eingang bildet ein kunstvoll gebautes zweistöckiges Tor (sammon), das in seinen Nischen links und rechts Götterbilder, meist die beiden Niō, enthält. Oft sieht man die Leiber derselben mit kleinen Papierkügelchen bedeckt, mit denen die Gläubigen sie aus einiger Entfernung angespieen haben. Es herrscht nämlich der merkwürdige Aberglaube, dass der Wunsch des Betreffenden erhört wird, wenn die Kügelchen festhaften. Innerhalb des Gehöftes finden sich oft schöne Garten- und Parkanlagen und mancherlei Nebengebäude, wie ein Turm mit einer grossen bronzenen Glocke (shōrō), eine meist fünfstöckige schlanke Pagode (gotō, garan), bisweilen auch ein drehbarer Bücherschrank (rinzō), der den vollständigen Kanon der buddhistischen Schriften enthalten soll. Wer diesen Bücherschrank mehrmals um seine Axe dreht, erlangt langes Leben und Glück, gerade als wenn er den Kanon selbst durchgelesen hätte. Für ein kleines Trinkgeld kann man sich diesen Segen verschaffen. Heisst es doch scherzhaft: Auch Amidas Gnade und die Behandlung in der Hölle hängt vom Gelde ab. Der Gebrauch der Gebetsräder ist auf die Tendai- und Shingonsekte beschränkt, weicht aber von dem in Tibet etwas ab, da keine Gebete darauf verzeichnet sind. Häufig findet man auf den Tempelhöfen auch grosse Stein- oder Bronzelaternen, die von Gläubigen geschenkt sind und den Weg zum Paradiese erleuchten sollen. Doch werden dieselben fast nie zum Erleuchten benutzt. Auch andere Weihgeschenke, zum Dank für den hilfreichen Beistand der Gottheit

aus Gefahren, wie Votivtafeln, Zöpfe, Sandalen usw., finden sich oft in den Tempeln selbst, den Vorhallen oder auch in besonders dazu errichteten Gebäuden (emadō).

Die Haupttempel (hondō), deren schwere hohe Ziegeldächer die übrigen japanischen Häuser weit überragen, sind oft hervorragende Denkmäler der buddhistischen Baukunst und bergen in ihren Götterstatuen, Reliquien, ihren oft von den berühmtesten Malern hergestellten Gemälden, die entweder auf den Schiebetüren der Tempelräume angebracht sind oder in Rollen aufbewahrt werden, ihren kunstvoll geschnitzten Decken usw. grosse Kunstschätze. Das Innere derselben besteht meist aus zwei Räumen, einem Vorraum (gejin) und einem inneren Raum (naijin). In letzterem befindet sich der oft prächtig verzierte Altar mit der Hauptstatue. Letztere ist häufig in einem kostbaren Schrein, der an bestimmten Festtagen geöffnet wird. Diese Ausstellung des Allerheiligsten, das Kaichō, „das Oeffnen des Vorhangs", dauert gewöhnlich drei Tage lang und lockt zahllose Gläubige an. Bronzene Räucherbecken, Vasen mit Lotusblumen u. dgl. bilden das übrige Inventar. Gewöhnlich ist der innere Raum des Tempels dem Besucher verschlossen und oft durch ein Drahtgitter abgeschlossen. Doch öffnet ein kleines Trinkgeld hier, wie überall, den Zutritt zum Inneren. Die schönsten Tempel findet man in Kyōto, wo die Haupttempel der meisten Sekten sich befinden, sowie in und bei der alten Hauptstadt Nara in Yamato. Hier ist besonders das Kloster von Hōriuji zu nennen, welches der älteste Tempel in Japan sein soll und in dem eine Fülle von Kunstschätzen angehäuft ist. Aber auch in andern Provinzen des Landes findet man bisweilen grossartige Tempelbauten. So in dem bekannten Orte Nikkō, in Minobu u. a. Die Erbauer dieser Tempel haben es verstanden, die herrlichsten, von der Natur begünstigten Gegenden auszuwählen. Nicht alle Sekten legen dasselbe Gewicht auf die Predigt, auch ist dafür nicht, wie bei uns, ein bestimmter Tag festgesetzt. In manchen Tempeln finden täglich Predigten statt, in andern jeden zehnten Tag, oder ein oder zweimal im Monat. Die Zuhörer sind meist Frauen und alte Männer der niederen Stände, die auf Matten hocken, während der Priester einen etwas erhöhten Sitz vor einem niedrigen Tischchen einnimmt. Denn eine Kanzel kennt man im Buddhismus nicht. Dass die Predigten für ein solches Publikum möglichst volkstümlich gehalten sein müssen, falls sie Eindruck hervorrufen sollen, ist selbstverständlich. Einige von einem Priester der Nichirensekte gehaltene Predigten findet man u. a. in dem bekannten Buche: Tales of old Japan von Mitford.

Bei jedem bedeutenderen Tempel findet jährlich wenigstens ein Hauptfest statt, doch ist der Besuch mancher Tempel auch an den entsprechenden Tagen jedes Monats besonders gross. An den Festtagen grosser Tempel wie des Hommonji in Ikegami (12. und 13. Oktober) entwickelt sich ein buntes Treiben unmittelbar in der Nähe desselben, wie in vielen Gegenden Deutschlands auf einer Kirchweih. Schau- und Verkaufsbuden, in denen die verschiedensten Leckerbissen, Spielzeug usw. feilgeboten werden, werden errichtet. Akrobaten und andere Künstler zeigen den Tausenden, die zum Tempel strömen, ihre Künste, und man findet darin keine Profanation der unmittelbar in der Nähe vor sich gehenden heiligen Handlungen.

Es ist bereits früher bemerkt worden, dass sich in jedem Hause ein Tempelchen für den Buddhadienst, das sog. Butsudan, befindet. In der Mitte desselben ist gewöhnlich die Miniaturstatue des obersten buddhistischen Gottes der Sekte, zu der die Familie gehört, meist die des Amida, zu beiden Seiten werden die Täfelchen der Vorfahren mit dem posthumen Namen aufgestellt. Frische Blumen und Speisen, z. B. von Reis, der täglichen Nahrung im Haushalt, oder auch andere Speisen, welche die Verstorbenen gern genossen, werden geopfert und morgens und abends Gebete an sie gerichtet. Nach der Ansicht Hiratas (gest. 1843) eines der hervorragenden shintoistischen Schriftstellers, entstammen diese Gebräuche eigentlich dem japanischen Ahnenkultus und sind von den buddhistischen Priestern mit übernommen worden.

Einige der buddhistischen Tempelfeste in und bei Tōkyō nebst den dabei üblichen Gebräuchen mögen im folgenden erwähnt werden.

Am 1. Januar besuchen viele den berühmten Tempel des Kōbō Daishi in Kawasaki, unweit Tōkyō, und beten um Glück und Gesundheit für den Hausstand. Bei solchen Tempelbesuchen versäumt man es selbstverständlich nicht, einige Münzen in den bereitstehenden Holzkasten zu werfen, um seinem Gebete den nötigen Nachdruck zu verleihen. Auch der Tempel der Nichirensekte Myōhōji, „Tempel des wunderbaren Gesetzes“ bei Tōkyō, wird um diese Zeit viel besucht.

Am 16. Januar ist der Festtag des Höllengottes Emma. Man besucht an diesem Tage die verschiedenen Tempel dieses Gottes, besonders den Tempel Ekōin. Dieser Tag, sowie der 16. Juli sind die einzigen Feiertage für die in Dienst Stehenden, und nach einem sehr bekannten Sprichwort sollen sogar die in der Hölle Schmachtenden an diesem Tage von den Höllenqualen befreit werden. Am 17. und 21. Januar geht man zum Tempel der K(w)annon im Stadtteil Asak'sa und viele Bewohner von Tōkyō besuchen auch den oben erwähnten Tempel

des Kōbō Daishi zum ersten Male im Jahre. Einen solchen ersten Tempelbesuch, der ganz besonders wirksam sein soll, nennt man hatsumairi, „den ersten Gang". Im Tempel findet die Zeremonie des Gomataki statt. Dieselbe besteht im Verbrennen des Holzes einer bestimmten Rhusart vor der Statue des Gottes und soll dazu dienen, von denjenigen Männern und Frauen, die sich in einem der Unglück bringenden Jahre (yakudoshi, bei Männern das 25., 42., 61., bei Frauen das 19., 33., 37.) befinden, das Unglück in diesem Jahre abzuwenden.

Am 15. Februar begeht man in allen Sekten, mit Ausnahme der Shinsekte, das Fest des Eintritts Câkyamuni's ins Nirvâna. Im Tempel wird ein Bild, das diesen Eintritt darstellt (nehanye), aufgehängt.

Am 21. März und September feiert man sieben Tage lang das Higan (wörtl.: jenseitiges Ufer), wobei man die Gräber besucht und im Heiligenschrein des Hauses besonders dazu bereitete Opferspeisen von Klössen und Reis darbringt. In der Shinsekte besucht man die beiden Hong(w)anjitempel. Auch gehen viele zu sechs verschiedenen Tempeln des Amida, welche in einem Umkreis von drei Meilen liegen. Es herrscht der Aberglaube, dass man, ohne lange krank zu sein, stirbt, wenn man an diesem Tage der Tag- und Nachtgleiche durch sieben steinerne Tempeltore hindurchgeht. Am 21. März ist auch der Gedenktag des Kōbō Daishi.

Am 8. April wird der Geburtstag des Câkyamuni festlich begangen. In allen Tempeln, mit Ausnahme der Shinsekte, begiesst man die Statue des Amida, die unter einem Blumendache steht, mit dem Aufguss der Blätter einer Amacha (Süsstee) genannten Pflanze. Von diesem Wasser nehmen die Gläubigen nach Hause mit, benutzen es zum Befeuchten der Tusche und schreiben damit einige Worte oder ein bestimmtes Gedicht. Das so beschriebene Papier wird im Klosett befestigt oder an die Pfosten der Veranda geklebt und soll ein Zaubermittel gegen das Eindringen von Insekten sein. Zahlreich sind besonders die Besucher des bekannten Tempels Ekōin in diesen Tagen.

Am 7. Juli ist das sog. Fest der Shiman rok'sen nichi der K(w)annon, d. h. das Fest der 46 000 Tage. Wenn man an diesem Tage den Tempel besucht, ist es ebenso, als wenn man an 46 000 Tagen dorthin geht. Beim Tempel verkauft man u. a. an diesem Tage Mais als Schutz gegen Blitzschlag.

Eins der Hauptfeste fällt in die Mitte des Jahres vom 13. bis 15. Juli (oder August nach a. K.) und trägt einen buddhistischen Namen, wenn auch der Ursprung des Festes nicht ganz feststeht und manche Zeremonie dabei an den Ahnenkultus erinnert. Es ist das Bon, auch Urabon oder Shōryō sai, das Fest der Geister

genannt, das japanische Totenfest oder Allerseelen. Es liegt demselben die Idee zu Grunde, dass die Geister der Verstorbenen auf kurze Zeit zu den Ihrigen zurückkehren und von den Lebenden bewirtet werden. Das Fest bildet, wie das Neujahrsfest, einen Abschluss im bürgerlichen Jahre, weshalb alle Rechnungen kurz vorher beglichen werden. Man geniesst während dieser Zeit nur Fastenspeisen (shōjinmono), wie Reiskuchen, Nudeln, Gemüse usw. In einem Zimmer errichtet man aus Bambusstangen ein Gestell, das mit solchen Fastenspeisen, Früchten, Laternen usw. ausgeschmückt und zum Empfang der Geister bereitet wird. Vor diesem lässt man vom buddhistischen Priester Messen lesen (tanagyō) und opfert hier Fastenspeisen, die meist in Lotusblätter eingehüllt werden. Am Abend des 13. wird zum Empfang der Geister am Eingang des Hauses aus getrockneten Hanfstengeln ein Feuer angezündet, ebenso bei ihrem Scheiden am Abend des 15. In die Glut streut man Weihrauchpulver (makkō), das überhaupt häufig in buddhistischen Tempeln zum Räuchern verwendet wird. Die Opfergaben werden nach dem Feste in Matten eingehüllt und in einen Fluss geworfen. Man reinigt zu diesem Fest die Gräber der Toten, schmückt sie mit Blumen und Laternen und stattet denselben wiederholt Besuche ab. Für diejenigen, die keine Verwandten haben, wird in allen Tempeln eine Messe gelesen (segaki, Zeremonie für die hungrigen Teufel).

Am 5. Oktober ist der Todestag Daruma's, des Stifters der Zensekte. In allen Tempeln dieser Sekte werden Messen (hōji, hōye) abgehalten, und es ist Sitte, eine bestimmte Art Klösse (hagi no mochi) zu opfern.

Vom 6. bis 15. Oktober finden bei der Jōdosekte grossartige Messen und Predigten statt. Man nennt dies die jūnichi jūya, d. h. zehn Tage und zehn Nächte, das Volk sagt meist nur o jūya, „die hehren zehn Nächte“. Man bereitet in den Häusern der Laien verschiedene Kuchenarten und ein Getränk aus Bohnen, Reis und Zucker, namens Shiruko, als Opfer und zur Verteilung an Bekannte und Verwandte. Der Gedenktag des Stifters dieser Sekte ist der 25. Januar.

Der 12. und 13. Oktober sind die Gedenktage (o eshiki) des Gründers der Nichirensekte. Diese Festtage werden von den Anhängern derselben mit grossem Lärm begangen. Tausende ziehen in Trupps nach dem Tempel von Ikegami, fortwährend das Gebet dieser Sekte nammu myōhō rengekyō, das unter dem Namen daimoku bekannt ist, herbetend. Sie bleiben die ganze Nacht im Tempel und begleiten ihr Gebet mit Paukenschlägen, deren Lärm weithin ertönt.

Am 28. November ist der Gedenktag des Shinran, des Stifters der Shinsekte. Ihm zu Ehren finden vom 21. an grossartige Messen in

den weiten Tempelräumen dieser Sekte statt, welche man hōonkō (Feierlichkeit zur Vergeltung der Wohltat) oder auch nur o kō nennt. Die weiten Räume der Hong(w)anjitempel sind vom Morgen an voller Gläubigen; die Männer legen bei dieser Gelegenheit ein altertümliches Obergewand an, das Kataginu, das steif über die Schultern hinwegsteht, während die Frauen einen eigentümlichen Kopfputz namens tsunokak'shi, d. h. Hornverberger, tragen.

Vom 31. Dezember bis 6. Januar finden grosse Feste in dem K(w)annontempel zu Asak'sa statt.

Wie der Buddhismus auch mit den abergläubischen Gebräuchen der Landbevölkerung verknüpft ist, davon nur einige wenige Beispiele. In verschiedenen Gegenden der Provinz Tosa auf der Insel Shikoku wird am 20. Tag des 5. Monats nach altem Kalender das Fest des Vertreibens der Heuschrecken gefeiert, wozu buddhistische Priester erscheinen, um Gebete an die Götter zur Abwehr der Insekten zu richten. In der Prozession, die unter dem Lärmen von Metallbecken, Pauken und grossen Muscheln nach den Reisfeldern unternommen wird, werden u. a. auch Papierfahnen mit dem Gebete Nammu Amidabuts' oder, wenn die Leute der Nichirensekte angehören, Nammu myōhō renge kyō getragen.

In einem Dorfe der Provinz Kōshū nahe dem Berge Fuji wird ein ganz eigentümliches Fest gefeiert, dessen Leitung die Priester des dem Yak'shi, „dem heilenden Buddha" geweihten Tempels in die Hand nehmen. Sie kleiden sich in die eigentümliche Tracht der unter dem Namen Yamabushi bekannten Wandermönche und verbrennen unter buddhistischen Gebeten Holz der früher erwähnten Rhusart, um damit die Wurzel alles Bösen zu zerstören. Auf dem Tempelhofe ist ein Baumstamm von über dreissig Fuss Höhe errichtet, der von unten bis oben mit den Blättern der Steineiche bedeckt ist. Diese werden von dicken Ranken der Glycinie, die bis oben herumgewunden sind, festgehalten. Auf der Spitze ist ein Sitz angebracht. Der Hauptpriester ersteigt den Baum vermittelst der Ranken und verliest in luftiger Höhe eine Stunde lang Gebete. Nach Beendigung derselben schneidet er einen Ring aus Glycinienranken, der dort befestigt worden ist, ab und es entspinnt sich um den Besitz desselben ein heftiger Kampf unter den jungen Burschen zweier nahe gelegenen Ortschaften, welche sich unten am Baum versammelt haben. Von dem Besitze dieses Ringes hängt nämlich das Recht ab, des Gras in dem trockenen Bette des zwischen beiden Ortschaften gelegenen Flusses abzumähen.

Die Gebräuche bei Begräbnissen sind bei den Sekten zum Teil verschieden.

Nachdem das Ableben einer Person der Behörde und dem buddhistischen Tempel, zu dem die Familie gehört, angezeigt ist, sendet dieser einen Priester, welcher die erste Nacht hindurch zusammen mit den Verwandten unter fortwährendem Anschlagen einer kleinen Glocke, oder bei der Hokkesekte einer Trommel, betet (o tsuya). Am Tage darauf erscheint der Hauptpriester des Tempels, verrichtet ein Gebet und gibt dem Verstorbenen den sog. Totennamen (kaimyō, hōmyō). Er schreibt denselben auf ein weisses Brettchen, das Ihai, das im Buddhaschrank des Hauses bis zum 49. Tage nach dem Tode verbleibt und dann durch ein anderes, prächtigeres ersetzt wird. Solange der Verstorbene im Hause ist, verbrennt man fortwährend Weihrauch, zündet ein Licht an, das nicht erlöschen darf, und bringt vegetabilische Speisen (wie Reisklösse), Blumen u. dgl. dar, die von Verwandten und Freunden gespendet werden. Vor dem Einsargen wird der Körper gebadet, es wird ihm, wie einem buddhistischen Priester, das Haupt kahl geschoren, und man zieht ihm dann ein weisses Gewand an, auf dessen Rücken die Worte Amida-buts' geschrieben werden. Dem Verstorbenen gibt man zur Reise ins Jenseits einen neuen Stock und Sandalen, sowie kleine Münzen als Fahrgeld für die Alte am Styx mit, ferner einen Rosenkranz, ein Gebetbuch und Dinge, die der Tote im Leben oft gebraucht hat, bei Kindern z. B. Spielzeug, Puppen usw. Der Tote wird meist in hockender Stellung in den kistenähnlichen Sarg gesetzt. Zu dem Begräbnis, das gewöhnlich innerhalb einer Woche stattfindet, und zu dem man einen glücklichen Tag im Kalender auswählt, erscheinen wieder Priester in dem Sterbehaus zum Beten. Bei dem Leichenzuge gehen sie mit Leuten, welche Laternen, Blumen, Weihrauchbecken usw. tragen, dem in eine tempelartige Sänfte gestellten Sarge voran. Der Hauptpriester des Tempels befindet sich hinter den Leidtragenden, die dem Sarge unmittelbar folgen. Er führt als der Leiter der Zeremonien den Namen Dōshi, „der Priester (Lehrer), der zum Paradiese führt". Der Zug begibt sich zum Tempel, wo der Sarg vor der Hauptstatue aufgestellt wird. Nachdem alle Priester zusammen gebetet, verliest der Hauptpriester eine poetisch abgefasste Leichenrede in chinesischem Stil, welche den Verstorbenen ins Paradies hinüberführen soll (indō wo watas'). Dann bringen die nächsten Anverwandten in Begleitung einiger Priester den Leichnam nach dem Verbrennungsort, die übrigen kehren nach einem kurzen Gebet und nach Anzünden von Weihrauch nach Hause zurück. Asche, Zähne und Adamsapfel werden in einer Urne zum Tempel gebracht und hier unter Verrichtung eines Gebetes von seiten der Priester bestattet. Findet keine Verbrennung statt, so wird der Leichnam, wenigstens in Tōkyō, auf einem der von der Re-

gierung dazu bestimmten Kirchhofe bestattet, wobei einer der Priester Gebete verliest.

Jeden siebenten Tag kommt ein Priester ins Haus, um vor dem vorläufig errichteten Totentäfelchen eine Messe zu lesen, und dies wiederholt sich siebenmal.

Die buddhistischen Messen in den Tempeln nehmen besonders an den grossen Festtagen durch die Pracht der Gewänder der amtierenden Priester, durch das monotone, aber feierliche Rezitieren der Responsorien von seiten des Priesterchores und des Hauptpriesters unter wiederholtem Anschlagen helltönender Glocken und Verbrennen von Räucherwerk die Sinne ebenso gefangen wie der katholische Ritus.

Aus der oben gegebenen Darstellung des japanischen Buddhismus wird man ersehen haben, dass überhaupt in vielen, besonders äusserlichen Dingen eine grosse Aehnlichkeit zwischen diesem und dem Katholizismus besteht, so dass die Behauptung, es habe in alten Zeiten eine Einwirkung der einen Religion auf die andere stattgefunden, nicht ungerechtfertigt erscheint. Welche von beiden Religionen jedoch die andere beeinflusst hat, darüber lassen sich bei dem heutigen Stand der Wissenschaft nur Hypothesen aufstellen.

II. Der Shintoismus.

Die ursprüngliche Religion des japanischen Volkes ist unter dem Namen Shintoismus bekannt. Der Ausdruck shin-tō, wörtlich „Götterweg, Prinzip“ findet sich bereits in alten chinesischen Werken und erscheint zum ersten Male in den japanischen Quellen im Jahre 585 als Bezeichnung für die primitiven religiösen Ideen der Japaner. Die Vermutung liegt nahe, dass man diese Bezeichnung zur Unterscheidung vom Buddhismus dem „Butsudō“ gewählt hat. Der chinesische Ausdruck shin-tō ist später von Puristen durch das japanische: Kami no michi wiedergegeben worden. Das Wort „Kami“, das gewöhnlich durch Gott oder Gottheit übersetzt wird, ist ursprünglich identisch mit dem Worte kami „oben“ und bezeichnet somit ein höheres Wesen, das dem Menschen Scheu oder Ehrfurcht einflösst.

In der Kindheit des Volkes entstanden, ist der Shintoismus im wesentlichen eine Verbindung von Natur- und Ahnenkultus. Wie derselbe uns heute gegenübertritt, besteht er in der Verehrung einer Anzahl höherer und niederer Gottheiten der japanischen Mythologie, einiger hervorragender Kaiser des Altertums — die Kaiser gelten als Nachkommen der Götter —, verschiedener durch Gelehrsamkeit oder kriegerische Taten ausgezeichneter Männer, sowie der Manen der Vor-

fahren einer Familie. Es sind dies die Schutzgeister des ganzen Landes, eines Ortes, des Hauses oder einzelner Personen, deren Verehrung Glück und Segen bringt und Unglück abwendet. Als z. B. im Jahre 1853 die Amerikaner zum erstenmal nach Japan kamen, um einen Handelsvertrag zu schliessen, sandte der damalige Kaiser in Kyōto, der Vater des jetzigen Kaisers, welcher gegen die Erschliessung des Landes war, einen Gesandten nach dem Tempel der Sonnengöttin, der höchsten Gottheit des Landes in der Provinz Ise, damit man an sie Gebete um die Vertreibung der fremden Barbaren richte.

Die Geschichte des Shintoismus zerfällt in drei Perioden.

Die erste währt bis zur Einführung des Buddhismus und in ihr finden wir die ursprünglichen, noch von keiner fremden Religion, soweit es wenigstens historisch nachweisbar ist, beeinflussten religiösen Anschauungen, wie sie uns in den ältesten Werken der japanischen Literatur, dem Kojiki, der „Geschichte der alten Ereignisse“ 712 n. Chr., dem Nihongi, der „Geschichte Japans“ 720 n. Chr., sowie in dem, allerdings erst im Anfang des 10. Jahrh. verfassten Werke Engish'ki, „Zeremonien aus der Periode Engi“ 901—922 n. Chr. überliefert sind.

Die beiden erst genannten Werke enthalten im Anfang die Anschauungen der Japaner über die Kosmogonie und Mythologie, weiterhin die ersten Anfänge der geschichtlichen Ueberlieferung und ergänzen sich gegenseitig. Während das Kojiki, das nach mündlichen Ueberlieferungen aufgezeichnet sein soll, einige Legenden enthält, die das Nihangi übergeht, finden sich in letzterem manche Varianten aus andern verloren gegangenen Werken, welche für das genauere Verständnis der Legenden von Wichtigkeit sind. Die orthodoxen Shintoisten nehmen meist das Kojiki als Grundlage für die Erkenntnis des „Weges der Götter“ an, und man kann dieses Werk daher die Bibel des Shintoismus nennen.

Das an dritter Stelle genannte Werk überliefert eine Anzahl sakraler Gebräuche bei bestimmten Festen, unter andern eine Anzahl der dabei verlesenen Gebete, und ist daher für die Kenntnis der ältesten Kultusgebräuche von hohem Werte.

Die zweite Periode umfasst die Zeit der Verschmelzung des Shintoismus mit dem Buddhismus, die unter dem Namen Ryōbu-shintō, „Shintō aus zwei Teilen“ oder Zoku-shintō, „populäres Shintō“ bekannt ist. Die Gottheiten des Shintoismus werden von den buddhistischen Priestern als Wiedererscheinungen von Buddha's (gongen, zeitliche Erscheinung) bezeichnet und erhalten meist buddhistische Namen, die Shintōtempel werden nach buddhistischem Vorbild erbaut, buddhistische Gebräuche halten in denselben ihren Einzug. So kam es,

dass in einem und demselben Tempel sowohl shintoistische, als auch buddhistische Gottheiten verehrt wurden. Nur einige der ältesten und angesehensten Tempel des Landes bilden hiervon eine Ausnahme. Diese Zeit des Verfalls des Shintoismus, in welcher derselbe ganz in den Dienst des Buddhismus tritt, währt bis zur Wiederherstellung der Kaisermacht im Jahre 1868, dem Beginn der dritten und letzten Periode.

Die Wiedereinsetzung des Kaisers in seine alten Rechte hatte ihren Ursprung in einer teils literarischen, teils religiösen, teils politischen Bewegung, die etwa um das Jahr 1700 entstand und gegen die zu grosse Bevorzugung der fremden Lehren des Buddhismus und Confucianismus Front machte. Gelehrte, wie Kamo Mabuchi (1697—1769), Motoori Norinaga (1730—1801) und Hirata Atsutane (1776—1843 s. S. 36) wirkten für die Wiederherstellung der Kaisermacht und Wiederbelebung des reinen Shintoismus, mittelbar durch Erklärung der alten Werke der Literatur und unmittelbar durch Schriften religiösen Inhalts, deren Hauptforderung in der Verehrung der Götter der Mythologie und der Kaiser, die allgemein für ihre Abkömmlinge gehalten werden, bestand. Als Verfasser speziell shintoistischer Schriften ist besonders der letzte der drei genannten Gelehrten, Hirata, zu erwähnen, der den Shintoismus in mancher Hinsicht verständlicher gemacht hat. Seitdem diese Ideen 1868 zum Sturze des Shōgunats geführt haben, nimmt die Shintōreligion eine offizielle Stellung im Staate ein. Der Shintoismus ist, wie bereits in der Einleitung bemerkt, die Religion des Hofes geworden. Es fand eine Trennung von Shintoismus und Buddhismus statt und man suchte den Shintoismus der alten Zeit neu zu beleben. Mancherlei Einrichtungen, welche in alter Zeit bestanden hatten, wurden wieder ins Leben gerufen, so das Jingik(w)an, ein Amt für Shintōangelegenheiten, das allerdings nur einige Jahre bestanden hat. Neue Tempel wurden nach dem alten, sehr einfachen orthodoxen Stile erbaut, und während man den buddhistischen Tempeln die Ländereien, aus denen sie grosse Einkünfte gezogen, nahm, unterstützte der Staat die Shintōtempel und hat ihnen staatliche Anerkennung gegeben, indem er sie in bestimmte Rangklassen teilte. Es sei hier jedoch noch einmal betont, dass die Vorliebe für den Shintoismus und seine Gebräuche mehr bei den höheren Klassen zu finden ist, das gewöhnliche Volk aber, wie früher bemerkt, in alter Weise an beiden Religionen festhält und mehr zum Buddhismus hinneigt.

Die Grundlage des Shintoismus bildet die mythische Geschichte der Erschaffung der Welt und des japanischen Inselreiches, sowie die Taten vieler Götter und Göttinnen. Die folgende kurze Darstellung derselben beruht auf dem Kojiki.

Als Schöpferpaar werden die Geschwister Izanagi und Izanami genannt, doch gehen ihnen bereits eine Zahl von Gottheiten voraus, von denen wir meist nur die nicht immer verständlichen Namen erfuhren und die mit Ausnahme eines einzigen verschwinden. Sie sind Personifikationen abstrakter Ideen und dienen vermutlich dazu, die Abstammung des Schöpferpaares und deren Tochter, der höchsten Gottheit, der Sonnengottheit, zu erklären. Auf das Geheiss jener sog. himmlischen Götter nehmen beide, auf der Himmelsbrücke stehend, einen Edelsteinspeer in die Hand, um ihn in das Chaos, das als eine schäumige Masse gedacht ist, zu tauchen. Aus dem herunterfallenden Tropfen entsteht die erste Insel. Auf diese steigt das Paar herab, erschafft die übrigen Inseln des Archipelagus und ferner eine grosse Anzahl von Gottheiten, z. B. der Berge, der Bäume, des Windes, des Meeres, der Moore und der Nahrung und noch viele andere Götter, deren Kultus meist in Vergessenheit geraten ist. Bei der Geburt des Gottes des Feuers stirbt Izanami. Sie steigt in den Hades (Yomi), und Izanagi folgt ihr, um sie auf die Oberwelt zurückzugeleiten. Izanami ist bereit, ihm zu folgen und ersucht ihn nur, zu warten, bis sie mit den Gottheiten des Hades darüber beraten. In seinem Ungestüm eilt er ihr jedoch nach, indem er sich das Dunkel mit einem in Flammen gesetzten Kamm seines Haares erleuchtet. Er findet zu seinem Entsetzen nur eine verfaulte Masse, in deren Mitte die acht Götter des Donners sitzen. Erschrocken flieht er zurück; verfolgt von der „hässlichen Göttin“ der Unterwelt, wirft er, um sich zu retten, zuerst seinen schwarzen Kopfputz und dann einen vielzahnigen Kamm hinter sich, die sich in Weintrauben und Bambussprossen verwandeln und von der Göttin verzehrt werden. Auch die Donnergötter schliessen sich der Verfolgung an und er wirft schliesslich drei Pfirsiche hinter sich, so dass jene fliehen. Zur Oberwelt zurückgekehrt, reinigt er sich von der durch den Besuch der Unterwelt verursachten Befleckung in einem Strom. Beim Ablegen der verschiedenen Kleidungsstücke entstehen eine Anzahl Gottheiten: bei der Reinigung des Körpers zwei Gottheiten, die Böses bringen (magatsubi no kami) und schliesslich beim Waschen des linken und rechten Auges, sowie der Nase die drei Gottheiten, welche nun in den Vordergrund der Mythologie treten, nämlich die Sonnengottheit Amateras' ōkami, die grosse, am Himmel leuchtende Gottheit, der Mondgott und Su(o)sanoo. Unter diese drei Gottheiten verteilt der Schöpfer die Herrschaft über die Himmelsebene, die Nacht und den Ozean (obwohl von einer Gottheit des Ozeans bereits die Rede gewesen). Es wird nun vielerlei von dem ungestümen Betragen des Susanoo, der die Herrschaft über den Ozean gar nicht

antritt, gegen seine Schwester, die Sonnengöttin, berichtet. Er sucht dieselbe im Himmelsfeld auf und wirft schliesslich ein „himmlisches, scheckiges“ Pferd, das er geschunden hatte, durch ein Loch im Dache der Halle, in der die Sonnengöttin am Webstuhl sitzt. Erschreckt darüber, verletzt sie sich mit dem Weberschiffchen und zieht sich in die himmlische Felsenhöhle zurück, so dass vollständige Dunkelheit eintritt. Vor der Höhle versammeln sich die vielen Milliarden Gottheiten, um die Göttin durch List wieder hervorzulocken. Eine der Gottheiten bringt Hähne und lässt dieselben krähen. Zwei andere Gottheiten graben einen Sakakibaum (Cleyera japonica) mit vielen Zweigen aus; auf die oberen Zweige hängen sie kostbare Steine (magatama), auf die mittleren einen grossen Spiegel (yatakagami) und auf die unteren blaues Zeug aus Hanf und weisses aus dem Papiermaulbeerbaum als Versöhnungsopfer. Eine Gottheit nimmt diesen Zweig und noch andere Opfer in die Hand. Man sucht aus den Rissen im Schulterblatt eines Hirsches die Absichten der Sonnengottheit zu erforschen und lässt eine Gottheit ein Gebet sprechen. Nach der Darstellung des Nihongi wird auch ein Feuer (niwabi, Hoffeuer) angezündet, das im heutigen Shintōkultus eine Rolle spielt. Eine Göttin namens Uzume tanzt nun in einem sonderbaren Aufputz und indezenten Gebärden auf einem Brettergerüst, so dass dieses weithin erdröhnt und die Götter ein helles Gelächter aufschlagen. Dies macht die Sonnengöttin neugierig. Sie schaut daher durch eine Spalte in der Felsentür heraus. Man zeigt ihr den Spiegel, sie sieht hinein und der Gott der Kraft, der sich an der Tür verborgen hatte, nimmt sie bei der Hand und führt sie heraus. Man zieht vor die Oeffnung der Höhle ein Strohseil (altjapanisch shirikumenawa, jetzt shimenawa) und bittet die Gottheit, nicht wieder in die Höhle zurückzukehren. Susanoo wird bestraft und auf Beschluss der Götter auf die Erde verbannt. Er und seine Nachkommen, unter denen Ōnamuji oder Ōkuninushi zu erwähnen ist, erscheinen nun als Herrscher von Japan oder vielmehr der Provinz Izumo am Japanischen Meer und sind der Mittelpunkt verschiedener sonderbarer Legenden, die wir hier übergehen können. Schliesslich tritt die Sonnengottheit wieder in den Vordergrund und beschliesst, die Herrschaft von Japan einem ihrer Kinder zu übergeben. Ōnamuji verspricht, sich ihm zu unterwerfen, falls ihm ein Tempel zu seiner Verehrung errichtet werde. Der Enkel der Sonnengottheit Ninigi no mikoto steigt auf die Erde herab und zwar sonderbarerweise nicht in Izumo, sondern auf einen Gipfel des Berges Takachihō im Südwesten von Kiūshū. Nach der Legende empfängt er vorher das Schwert, das Susanoo aus dem Schwanz einer Schlange hervorgeholt, Edelsteine

und den Spiegel, welcher bei der symbolischen Darstellung der Sonnenfinsternis die Sonnengottheit aus der Höhle gelockt. Diese werden jetzt als die Insignien der kaiserlichen Macht betrachtet. Ein Enkel des Ninigi begibt sich mit seinem Bruder nach dem Süden der Hauptinsel und gilt, nachdem er den südlichen Teil, Yamato, unterworfen, als der erste Herrscher von Japan, von dem die späteren Kaiser abstammen. Sein posthumer Name Jimmu tennō, unter dem er in der Geschichte bekannt ist, wurde ihm erst vierzehn Jahrhunderte später beigelegt. Man darf jedoch nicht annehmen, dass die Zeit nach Jimmu tennō weniger sagenhaft als die vorangegangene ist.

Die Fragen, ob diesen Legenden ein historischer Kern zu Grunde liegt und ob sie die Kämpfe der Einwanderer in Japan, woher diese auch gekommen sein mögen, mit den Eingeborenen des Landes wiederspiegeln, sowie, ob die in der Mythologie niedergelegten Ideen von den Einwanderern zum Teil oder ganz aus ihrer früheren Heimat gebracht worden, ob die Verehrung der Ahnen aus China stammt u. dgl., sind schwer zu unterscheiden und es dürfte zwecklos sein, Behauptungen, die nicht zu beweisen sind, aufzustellen. Den Ahnenkultus z. B. finden wir bekanntlich bei vielen, räumlich ganz getrennten Völkern, und wenn es, wie öfter behauptet worden ist, manche Analogien mit dem Glauben der alten Chinesen gibt, so finden sich doch auch wieder Verschiedenheiten. Ueberdies wissen wir nicht, ob die Legenden nicht erst in späterer, historischer Zeit noch von China aus beeinflusst worden sind, da schon lange, bevor die oben erwähnten Quellenwerke verfasst wurden, die chinesische Literatur in Japan Fuss gefasst hatte.

Aus der obigen kurzen Inhaltsangabe der Mythologie ersieht man, dass wir es nicht mit einer einheitlichen Darstellung, sondern mit einer Anzahl verschiedener, sich bisweilen widersprechender Mythen zu tun haben, welche sich um drei Zentren die Insel Kiūshū und die Provinzen Izumo und Yamato gruppieren. Um nur einige in die Augen fallende Widersprüche hervorzuheben, so tritt der Gott Takami musubi no kami „die hohe, hehre, erzeugende Gottheit“, eine der zuerst entstandenen Gottheiten, von der gesagt wird, dass sie wieder verschwand, d. h. starb, später wieder auf. Bei der Herabsendung des Ninigi no mikoto auf die Erde wird gesagt, dass kostbare Steine und Spiegel die Sonnengottheit früher aus der Höhle gelockt hätten, was mit der oben gegebenen Darstellung schwer vereinbar ist. Aber auch innerhalb eines Legendenkreises selbst findet sich manches Sonderbare, so, wenn Susanoo die Herrschaft über das Meer niemals antritt.

Es hat auch nicht an Japanern gefehlt, die eine scharfe Kritik an diesen Mythen geübt haben. Von besonderem Interesse sind die

rationalistischen Ansichten eines gewissen Ichikawa Tatsumarō im 18. Jahrh. in einer polemischen Schrift gegen Motoori Norinaga, welcher letztere an die Wahrheit der Legenden des Kojiki glaubte. Er sagt u. a., dass man einer Schöpfungsgeschichte, in der von der Vegetation vor der Erschaffung der Sonne die Rede ist, keinen Glauben schenken könne, dass die Legenden erst später von den Kaisern erfunden seien, dass die Vorfahren der letzteren keine Götter, sondern Menschen waren, deren Tugenden wohl zu verehren seien, die aber keine übernatürlichen Taten vollbracht hätten. Er zeigt sich sogar als Anhänger der modernen Entwicklungstheorie, indem er sagt: Wenn die Ahnen der Menschen keine menschlichen Wesen waren, waren sie eher Tiere als Götter.

Heutzutage ist man gegen eine ähnliche freimütige Kritik nicht so nachsichtig, wie zur Zeit der Shōguue. Es ist noch nicht lange her, dass ein Dozent der Universität Tōkyō abgesetzt wurde, weil er den Shintoismus für eine reine Naturreligion erklärt und so die Abstammung der Kaiser von den Göttern indirekt bestritten hatte. Bemerkt sei hier jedoch, dass unter den gebildeten Japanern viele ebensowenig mehr an die göttliche Herkunft der Kaiser glauben, wie viele Europäer an das Gottesgnadentum ihrer Fürsten.

Wir sehen aus der Mythologie, dass die alten Japaner bereits eine grosse Zahl von Gottheiten kannten und mindestens einen Teil derselben verehrten. Es ist schon von andern darauf aufmerksam gemacht worden, dass gegen Ende der Mythologie eine bestimmte Gruppe von einigen Gottheiten auftritt, denen eine besondere Verehrung zu teil geworden zu sein scheint. Die Gottheiten sind Personifikationen von Gegenständen der Natur, des Hauses, körperlicher Eigenschaften und sogar abstrakter Ideen. Manche dürften auch spätere Deifikationen von Ahnen sein. Nicht selten erfahren wir nur den Namen der Gottheit, und diese sind oft schwer zu erklären und verschiedener Deutung fähig. Die wichtigsten sind unstreitig die Sonnengottheit und ihr Bruder, sowie beider Nachkommen. Die Gottheiten werden menschenähnlich gedacht, und handeln nach menschlichen Leidenschaften; es sind übermenschliche, kraftvolle Wesen, wie die Götter vieler anderer Mythologien. In historischer Zeit werden sie nicht im Bilde dargestellt, aber es ist nicht unmöglich, dass man in ältester Zeit Idole kannte. Es ist sehr treffend auf den Ausdruck „hashira Pfosten“, der beim Zählen der Shintōgötter verwendet wird, und die primitiven Götzenbilder in Pfahlform in Korea hingewiesen worden. Manche der Gottheiten wohnen im Himmel „der hohen Ebene“, der der Erde sehr nahe und durch eine Brücke mit derselben verbunden ist, andere stei-

gen zur Erde herab und erzeugen Kinder mit den Irdischen. Auch von wilden Gottheiten, die einige Teile Japans bewohnen, ist die Rede. Bei der Reinigung des Susanoo wird von der Erschaffung böser Gottheiten gesprochen, doch findet im allgemeinen keine deutliche Unterscheidung zwischen guten und bösen Geistern statt. Von manchen wird gesagt, sie verschwinden, d. h. sterben, von andern, dass sie in die Unterwelt gehen, doch wird dieser Ort der Unterwelt verschieden dargestellt, einmal als ein Ort der Finsternis, ein andermal wie das Land der Lebenden. Vom Schicksal der Irdischen nach ihrem Ableben erfahren wir nichts. Die Gottheiten wurden, bevor man ihnen Tempel errichtete, im Freien, an einem besonderen abgesteckten, heilig erklärten Orte verehrt. Priester werden bisweilen erwähnt. In den ältesten Zeiten war das Oberhaupt des Stammes, der spätere Kaiser, zugleich der Hohepriester, der Gebete verlas und Opfer darbrachte. Das Wort matsurigoto, welches jetzt Regierung, ursprünglich aber Verehrung — Sache bedeutet, deutet darauf hin, wie eng in alten Zeiten die Verehrung der Götter und Regierung verbunden war.

In späterer Zeit wird das Priesteramt erblich und viele Priester führen ihre Abstammung auf einen der Götter der Mythologie zurück. So die Nakatomi, hohe Beamte, welche später an Stelle des Oberhauptes die Gebete verlesen und die Imbe (Imibe), die Opfer darbringen. Die Opfer bestanden in den ältesten Zeiten in Stoffen, Speeren, Schilden, Pfeilen, Tieren, z. B. Pferden (nebst Sätteln), auch Lebensmitteln. Letztere wurden auch den Toten geopfert. Gebete an die Gottheiten sind uns hauptsächlich in dem oben erwähnten Engish'ki erhalten. Sie enthalten vornehmlich Lobespreisungen und Angaben von Opfern für schon erhaltene oder noch zu erhaltende Wohltaten. Eine wichtige Rolle spielten, wie bei vielen Völkern, Lustrationen, die Reinigung des Körpers von Befleckung. Letztere wurde auch durch Geburt und Tod herbeigeführt, und es wird berichtet, dass für diese Vorkommnisse des Lebens besondere Häuser errichtet waren. Zur Reinigung des ganzen Volkes von Sündhaftigkeit bestand und besteht noch heute der Ritus des Ōharae, bei welchem unter zeremoniellen Gebräuchen ein Gebet verlesen wird. Die Verwendung des Sakaki, des heiligen Baumes des Shintoismus, Aufführungen pantomimischer Tänze, die Kagura zur Erheiterung der Gottheiten, das Herabsteigen eines Gottes in eine andere Person (Kamioroshi), das Anzünden von Feuern zur Reinigung, die Erforschung der Zukunft durch Wahrsagung aus den Rissen im Schulterblatt eines Hirsches und mancher andere Gebrauch wird uns in den ältesten Bü-

chern berichtet oder angedeutet. Nirgends jedoch erfahren wir etwas von einem Dogma oder von moralischen Vorschriften.

Nicht allen der in der Mythologie erwähnten Gottheiten wird nun heutzutage noch Verehrung zu teil. Manche sind ganz in Vergessenheit geraten, oder haben ihre Namen geändert, andere geniessen nur lokale Verehrung. Oft lässt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen, welchem Gott ursprünglich ein Tempel geweiht war. Nicht selten kennt man nur den Namen des Tempels, den man zum Beten aufsucht, nicht aber den des Gottes, der dort verehrt wird.

Zu den bekanntesten Gottheiten, denen heutzutage allgemeine Verehrung zu teil wird, gehört vor allem die Sonnengottheit Amateras' ōkami, auch bekannt unter dem chinesischen Namen Tenshōk(w)ō-daijin, die grosse kaiserliche Gottheit, die im Himmel leuchtet. Seltener ist der Name Shimmei, der ursprünglich einen Shintōgott im allgemeinen bezeichnet. Der im alten, sehr einfachen Stile erbaute Haupttempel dieser Gottheit liegt bei dem Städtchen Yamada in der Provinz Ise und führt den Namen: Naigū, „der innere Tempel". Hierher pilgern jährlich Tausende, besonders Bauern und Kaufleute, in der Absicht, die Gottheit um einen reichen Ertrag der Ernte und des Geschäftes zu bitten. Es ist mit Recht das Mekka der Japaner genannt worden, zu dem vor allem die Angehörigen der erwähnten Klassen wenigstens einmal im Leben wallfahrten. In früheren Zeiten kam es vor, dass junge Handlungsburschen plötzlich aus der Hauptstadt verschwanden und heimlich eine Pilgerfahrt auf dem Tōkaidō zu diesem Tempel machten, indem sie sich ihren Unterhalt erbettelten. In derselben Weise wanderten sie zurück, nachdem sie Holzstückchen vom Material des Tempels, die als Amulette (o mamori) verkauft werden, an Ort und Stelle erhalten hatten. Keiner ihrer Brotherren durfte sie für die lange heimliche Entfernung bestrafen. Nach einer alten Gewohnheit werden diese Tempelgebäude, die aus der Zeit von Christi Geburt stammen sollen, alle einundzwanzig Jahre erneuert. Die Vollendung des Neubaues und die Ueberführung des heiligen Spiegels, des Sinnbildes der Gottheit, der dem Publikum aber nicht gezeigt wird, ist mit besonderen Feierlichkeiten verbunden und zieht vornehmlich viel Pilger an. In welchem Ansehen diese Tempel stehen, geht auch aus der Tatsache hervor, dass bis zum 14. Jahrh. eine jungfräuliche Prinzessin mit der Aufsicht über den erwähnten Spiegel betraut war. In einem zweiten Tempel, dem Gekū „äusseren Tempel", der in weniger hohem Ansehen steht, als der obengenannte, wird jetzt die Gottheit der Nahrung Toyouke hime no kami oder Ukemochi no kami verehrt, die von manchen auch mit der Gottheit der Erde identifiziert wird.

In vielen Shintōtempeln werden neben den Hauptgottheiten auch Nebengottheiten (aidono) verehrt, so neben der Sonnengottheit auch der Gott der Kraft, welcher die Sonnengottheit nach der Legende aus der Höhle zog, und ferner die Mutter des Ninigi no mikoto. Bei dem Gekū wird dagegen der Enkel der Sonnengottheit und Ahnherr der kaiserlichen Familie selbst, sowie zwei andere Gottheiten, welche ihn bei seinem Abstieg auf die Erde begleiteten, verehrt. Eine sehr volkstümliche Gottheit ist die des Reises, ursprünglich Uka (Uga) no mitama, ebenfalls Göttin der Nahrung, nach einer Version Tochter des Izanagi und Izanami. Der volkstümliche Name ist jedoch Inari sama, der „Herr Inari", der die Gebete um reiche Ernte erhört. Möglicherweise ist Inari ein Ortsname und bedeutet: Reiswachsen. Nach den chinesischen Zeichen müsste man das Wort mit Reisträger übersetzen. Das Vorbild der vielen kleinen und grösseren Inaritempel, die man fast an jedem kleineren oder grösseren Orte in Japan findet, ist der grosse Tempel dieses Gottes in Fushimi bei Kyōto. Eigentümlich sind die Darstellungen von steinernen Füchsen in diesen Tempeln. Der Fuchs wird in Japan allgemein gefürchtet, da der Aberglaube besteht, dass er verschiedene Gestalten, z. B. auch Menschengestalt, annehmen kann und dass der Fuchsgeist sogar in Menschen hineinfahren kann. Die Furcht vor ihm mag der Grund sein, dass das Volk ihn allgemein für eine Gottheit hält. Unklar ist jedoch sein Verhältnis zu Inari sama.

Auch die Verehrung des Schöpferpaares Izanagi und Izanami ist ziemlich weit verbreitet. Ein Heiligtum derselben findet sich z. B. auf dem Tsukubasan, einem direkt aus der Tōkyōebene emporsteigenden Berge mit zwei Gipfeln; der eine wird der männliche, der andere der weibliche Berg genannt.

Der Gottheit Onamuji oder Ōkuninushi ist der zweitwichtigste Tempel im ganzen Lande, Izumo no ō yashiro, „der grosse Tempel der Provinz Izumo", geweiht, welcher jährlich von zweihundert- bis zweihundertfünfzigtausend Pilgern besucht werden soll. Der Hauptpriester dieses Tempels gilt als der 82. Nachkomme des Gottes Susanoo und führte früher sogar den Titel: Ikigami, „der lebende Gott". Es gibt dort noch neunzehn kleinere Tempel, welche nach dem herkömmlichen Glauben von den sämtlichen Gottheiten des Landes im zehnten Monat a. St. besucht werden, und deshalb soll hier dieser Monat kamiarizuki, „der Monat, wo die Götter vorhanden sind", genannt werden, während er im übrigen Japan kaminazuki heisst. Dies letztere Wort wird nach einer allerdings sehr zweifelhaften Etymologie als „der Monat ohne die Götter" erklärt. Der einzige Gott, der nicht

hierher kommt, ist nach dem Volksglauben Ebis', einer aus der früher erwähnten Gruppe der sieben Glücksgötter, der Schutzgott des redlichen Erwerbs, der als taub gedacht wird, und deshalb die Aufforderung der übrigen Gottheiten, sie zu begleiten, nicht vernehmen kann. Diese sehr volkstümliche Gottheit wird von manchen japanischen Autoren für den erstgeschaffenen Sohn des Schöpferpaares, namens Hirugo, „Blutegelkind" gehalten, den sie, weil er missgestaltet war, in einem Schilfboot aussetzten und über das Meer sandten.

Ōnamuji selbst wird von manchen japanischen Schriftstellern, wie Hirata, mit einem andern Mitgliede der erwähnten Gruppe der Sieben identifiziert, das ebenso grosse Popularität geniesst, wie der eben genannte Ebis'. Es ist der Gott Daikoku, „der grosse Schwarze", der auf Reissäcken thront und einen Glückshammer in der Hand hält. Es sei hier erwähnt, dass diese Glücksgötter, sowie noch einige wenige zu erwähnenden Götter im Bilde dargestellt werden, was wohl auf buddhistischen Einfluss zurückzuführen ist. Die kleine Statue des Daikoku wird so oft im Hause aufgestellt, er gilt dann als Patron des häuslichen Glückes und Wohlstands.

In einem sehr bekannten Tempel im Stadtteil Kanda in Tōkyō wird die Gottheit Ōnamuji unter dem Namen Kanda myōjin, „der klare Gott des Stadtteils Kanda" verehrt. In demselben Tempel wurde bis vor kurzem auch der Fürst Masakado als Nebengottheit angebetet, der sich im Anfang der Feudalzeit gegen die kaiserliche Regierung aufgelehnt hatte. Als Grund dafür wird angegeben, dass man seinen Geist, der die Nachbarschaft geängstigt habe, dadurch versöhnen wollte. Von dem Glauben an solche tatarigami wissen wir schon aus dem Engish'ki, wo ein Ritual zur Beseitigung dieser Gottheiten erwähnt wird. Die neue Regierung hat übrigens im Jahre 1871 an die Stelle des Masakado eine Gottheit der Mythologie gesetzt.

Auch an den Vorfahren des Ōnamuji, den Gott Susanoo, erinnern manche Tempel in Izumo und andern Gegenden. Besonders berühmt als Stätte seiner Verehrung ist der Tempel Gion no yashiro in Kyōto, auch Yasaka jinja genannt. Diese Gottheit wird auch mit einem buddhistischen Gotte, „dem Himmelskönig mit dem Ochsenhaupte", Gozūtennō, identifiziert.

Rätselhaften Ursprungs ist ein sehr volkstümlicher Gott, Kompira, der, ursprünglich buddhistischen Ursprungs, im Mittelalter gleichfalls mit Susanoo identifiziert worden ist. In jüngster Zeit haben Shintōautoritäten erklärt, dass es eigentlich ein in andern Quellen allerdings nicht erwähnter Shintōgott namens Kotohira gewesen sei, und infolgedessen sind die in buddhistischem Stil erbauten Tempel

wieder dem Shintōkultus und den Shintōpriestern übergeben worden. Der Haupttempel liegt in der Provinz Sauuki auf Shikoku und wird viel von Schiffern besucht.

Auf wie schwachen Füssen die Autorität mancher ganz populärer Gottheiten steht, zeigt auch das Beispiel des Suitengū in Tōkyō. Suiten ist ursprünglich der indische Neptun, ein brahmanischer Gott namens Varuna. Er soll dann mit den drei japanischen Göttern des Meeres, die in Sumiyoshi bei Ōsaka verehrt werden, verwechselt sein. Der Volksglaube hält jedoch daran fest, dass hier nicht diese Gottheiten, sondern der junge Kaiser Antoku verehrt wird, welcher im Jahre 1184 in der Schlacht von Dannoura seinen Tod in den Wellen fand. Der Tempel, welcher ebenfalls viel von Schiffern besucht wird, befindet sich auf dem Grundstück eines Adeligen, dem die Einkünfte aus dem Besuch der Gläubigen zufliessen. Es ist jetzt verboten, Tempel, die auf Privatgrundstücken errichtet sind, zur allgemeinen Verehrung zu bestimmen und daraus Nutzen zu ziehen. — Die Gottheit, welche die Liebenden vereinigt und der man das sonderbare Opfer von Lappen, an Bäume gehängt, darbringt, ist Musubu no kami, vielleicht identisch mit dem Takaki musubi no kami der Mythologie. Auch einzelne Berge und merkwürdige Bäume werden für heilig gehalten und von einer Gottheit bewohnt gedacht. So gibt es eine Gottheit des Fuji mit dem Namen Konohanasakuya hime „die Prinzessin, die wie die Bäume blüht“. Als ganz besonders heilig gilt der Ontake in Shinano, zu dem viele Tausende des Handwerks- und Bauernstandes pilgern. Zu solchen Wallfahrten bilden sich vielfach Gesellschaften (kō, kōjū), aus denen die Teilnehmer einer Wallfahrt ausgelost werden und die die Kosten aus den monatlichen Beiträgen bestreiten.

Bei einem Tempel in Kyōto befindet sich ein Baum, dessen Zweig in einen andern hineingewachsen ist und der daher vielfach von Leuten besucht wird, die in glücklicher Ehe leben wollen. Eine Verehrung von Flüssen, wie in China, ist jetzt nicht mehr zu beobachten, dagegen findet man einen Gott des Weges (dōsojin), einen Gott des Brunnens, des Hofes, des Tores, ja jeder Lebensberuf hat einen Schutzgott, mit andern Worten, fast alles hat seine Gottheit, unter deren Schutz es steht.

Die Kaiser sind nach dem auf der Mythologie beruhenden Glauben direkte Nachkommen der Sonnengottheit und werden daher für göttlich gehalten. Motoori sagt: „In der alten Sprache hiess der Kaiser Gott und das ist sein wahrer Charakter; die Pflicht der Untertanen besteht daher in unbedingtem Gehorsam gegen ihn, ohne dass man die Handlungen desselben in Frage zieht.“ Wir finden nun zwar,

dass der Kaiser die Gesamtheit seiner Vorfahren als spezielle Schutzgeister des kaiserlichen Hauses verehrt und in öffentlichen Verkündigungen von grosser Wichtigkeit von den erhabenen Geistern des kaiserlichen Gründers der kaiserlichen Dynastie und der übrigen kaiserlichen Vorfahren spricht, aber allgemeinere Verehrung in Tempeln geniessen nur wenige der Kaiser.

An der Spitze steht Hachimanjin d. i.: „Acht-Bannergott". Er hiess früher nach buddhistischer Nomenklatur Hachiman dai bosats'; doch ist der Zuname dai bosats' 1867 durch jin (shin = kami) ersetzt worden. Unter diesem Namen wird der Kaiser Ōjin tennō, der am Ende des 3. Jahrh. n. Chr. lebte, als Kriegsgott verehrt. Der Grund, weshalb gerade dieser Kaiser als Gott des Krieges gilt, ist nicht klar, da von ihm keine kriegerischen Taten berichtet werden. Als Erklärung wird sonderbarerweise die Tatsache angegeben, dass seine kriegerische Mutter, die berühmte Kaiserin Jingo K(w)ōgō, ihn während ihres von vielen Japanern als historisch angenommenen Feldzuges gegen Korea unter dem Herzen getragen und von seinem Geiste beseelt worden sei. Auch für den Ursprung des Namens Hachiman gibt es keine zufriedenstellende Erklärung. In einem bei Kyōto gelegenen Tempel dieses Gottes wird auch seine eben erwähnte Mutter als Nebengottheit verehrt. Seltsamerweise gilt die Taube als Bote dieses Gottes und zahlreiche Tauben werden deshalb besonders bei seinen Tempeln gehalten. Es ist nicht unmöglich, dass dies mit dem Bnddhismus zusammenhängt, wie denn auch die Tempel dieses Gottes in dem vom Buddhismus beeinflussten Stile erbaut sind und auch bildliche Darstellungen des Gottes erwähnt werden. Dem Sohne dieses Kaisers, Nintoku, ist der Tempel Kōzu no Miya in Osaka geweiht, und ein dritter Kaiser aus jener Zeit, Chūai, wird als Nebengottheit in einem andern Tempel verehrt. Ein Tempel ist drei Kaisern zusammen: Go Toba tennō (1186 bis 1199), Tsuchi mikado (1199—1211) und Juntoku tennō (1211 bis 1222) geweiht.

Zahlreicher sind die Beispiele von der Apotheose hervorragender Männer des Landes. Auf Befehl des jetzigen Kaisers wurden in neuester Zeit über zwanzig ausgezeichneten Männern, die sich im Altertum und im Mittelalter um das kaiserliche Haus verdient gemacht hatten, Tempel geweiht.

Besonders volkstümlich ist die Gottheit Tenjin, „Himmelsgott" (oder Temmangū, „der den Himmel erfüllende Tempel") eigentlich ein deifizierter Minister, Ratgeber des Kaisers und hervorragender Gelehrter am Ende des 9. Jahrh. Er soll in den chinesischen Wissenschaften sehr bewandert gewesen sein und wird daher als Gott der

Gelehrsamkeit und der Schreibkunst verehrt. Die Tempel dieses Gottes sind in dem prächtigen Ryōbu Shintō-Stil erbaut und man findet in diesen auch seine Statue und zwar in der Tracht eines Hofadeligen.

Eine andere berühmte Persönlichkeit des Mittelalters ist Kusunoki Masashige, der in der ersten Hälfte des 14. Jahrh. lebte und wegen seiner Tapferkeit und Treue zum angestammten Herrscher bei allen Japanern in hohen Ehren steht. Nach einer unglücklichen Schlacht am Minatogawa bei Hyōgo beging er Selbstmord und nahe dem Orte, an dem diese Schlacht stattfand, ist zur Erinnerung an ihn von der jetzigen Regierung ein Tempel errichtet worden. Auch sein Sohn Masatsura, der nicht minder durch seine Loyalität gegen das Kaiserhaus berühmt ist, wird in einem Tempel in seiner Heimat verehrt.

Dem Andenken des grossen Staatsmannes und Feldherrn Toyotomi Hideyoshi, bekannter unter seinem Titel Taikō, hatte bereits sein Sohn im Anfang des 17. Jahrh. einen Tempel errichtet und der Kaiser hatte ihm den Namen Toyokuni no yashiro, den Tempel des fruchtbaren Landes, gegeben. Er wurde später zerstört, aber von der jetzigen Regierung wieder neu aufgebaut.

Auch der Gründer der letzten Shōgun-Dynastie und der Stadt Yedo im Osten des Reiches, der sich sowohl durch Tapferkeit als auch durch staatsmännische Kunst, weise Gesetzgebung und Förderung der Wissenschaften einen Namen gemacht hat, geniesst göttliche Verehrung. Seine Tempel sind offiziell unter dem Namen Tōshōgū, „der den Osten erleuchtende Tempel", bekannt, das Volk kennt ihn aber unter dem Namen Gongen sama, d. h. die zeitliche Erscheinung. Dies ist eine Verkürzung des Namens Tōshō daigongen, „die grosse zeitliche Erscheinung, welche den Osten erleuchtet", ein Name, der deutlich auf den Buddhismus hinweist.

Aber nicht nur den Manen einzelner, sondern auch denen einer Gesamtheit von Personen kann göttliche Verehrung zu teil werden. So ist den Geistern derjenigen, welche in dem Restaurationskriege 1868 im Kampfe für den Kaiser ihr Leben liessen, in Tōkyō der Tempel Yasukuni jinja, „der Friedenslandtempel", volkstümlich Shōkonsha, „der Tempel, zu dem man die Geister einlädt", im Jahre 1869 errichtet worden und zwar nach den strengen Regeln des orthodoxen Shintoismus. Eigentümlicherweise werden hier auch die Geister derjenigen, welche später in zwei gegen die kaiserliche Regierung gerichteten Aufständen gefallen sind, mit jenen gemeinschaftlich verehrt.

Unter den zahlreichen Gottheiten kann eine als Lokalgott, als besonderer Schutzgott eines Ortes oder grösseren Bezirks verehrt werden. Dieser Lokalgott heisst jetzt allgemein der „Familiengott" Ujigami, und

die Bewohner eines Ortes, die seinem besonderen Schutze anvertraut sind, stehen im Verhältnis der Pfarrkinder zu ihm (ujiko). Der Name Ujigami ist eigentlich die Bezeichnung für den gemeinsamen Ahnen einer Anzahl von Personen mit demselben Familiennamen oder einer andern Gottheit, die aus Dankbarkeit von diesen verehrt wird. Der eigentliche Name für den Lokalgott ist Ubus'na no kami. In einigen Gegenden Japans soll es Sitte sein, vor Beginn einer Reise den Tempel dieses Gottes zu besuchen und um den Schutz desselben auf der Reise zu bitten. Man erhält dann von dem Priester ein Amulett, das vor Unglück auf der Reise schützt, und zugleich etwas Sand vom Tempelboden, den man mit Wasser vermischt trinken soll, wenn man sich auf der Reise schlecht fühlt. Was von dem Sande übrig bleibt, gibt man dem Tempel nach der Rückkehr wieder. Dass ein neugeborenes Kind etwa einen Monat nach der Geburt zum Tempel gebracht und unter den besonderen Schutz des Lokalgottes gestellt wird, ist bereits früher erwähnt. Der grosse Gelehrte Hirata sagt, dass alle Ujigami unter den Befehlen der Gottheit Ōkuninushi stehen und dass sie die Schicksale der Menschen vor der Geburt, während des Lebens und nach dem Tode regieren. Wenn jemand also seine Wohnung wechselt, so hat der ursprüngliche Lokalgott mit dem des neuen Ortes Vereinbarungen darüber zu treffen. Man soll daher dem alten Gott im Tempel so schnell wie möglich einen Abschiedsbesuch machen und den neuen nach seiner Ankunft sofort aufsuchen.

Die Penaten werden meistens in kleinen Miniaturtempelchen aus weissem Holze verehrt, die ihren Platz auf einem Sims, dem sog. Kamidana „Göttersims", haben. Meist sind es die Gottheiten von Ise oder der Gott des Reichtums, Daikoku, dessen Zugehörigkeit zum Shintoismus jedoch nicht ganz zweifellos ist. Erstere werden durch ein weisses Papier mit ihrem Namen oder auch durch einen Spiegel vertreten, letzterer wird in Figura dargestellt. Zu den Hausgöttern können auch die verschiedenen Gottheiten, die einzelnen Teilen des Hauses vorstehen, gerechnet werden, wie der Gott der Küche, Kōshin sama, der Gott des Tores, des Brunnens.

Die Geister der Verstorbenen verehrt man im Tamaya, dem „Seelenhaus", einem Schreine aus weissem Holz, in dem sich das Tamashiro (Mitamashiro) befindet. Dies hat eine ähnliche Form wie das buddhistische Ihai, ist aber aus weissem Holz, während jenes meist schwarz lackiert ist. Man verzeichnet darauf den Vornamen des Toten mit dem Zunamen mikoto „Hoheit", eine Bezeichnung, die oft mit „kami Gott" wechselt und dem Namen vieler Gottheiten folgt. Durch dieses Beiwort wird der Verstorbene als göttlich bezeichnet. Es gibt

eine bestimmte Zeremonie, durch die man die Seele eines Verstorbenen in dieses Tamashiro überleitet (s. u.).

Die Shintōreligion kennt, wie bereits früher erwähnt, keine moralischen Vorschriften; aus diesem Grunde ist dieselbe oft nur als Kultus bezeichnet und ihr der Name einer Religion abgesprochen worden. Zwar gibt es Traktate über Moral, welche von Shintōpriestern abgefasst sind, um diesen Mangel zu ersetzen, doch sollen dieselben auf den Morallehren der alten Chinesen beruhen. Da jeder Natur- und Ahnenkultus aus derselben Quelle, der Ehrfurcht vor dem Uebernatürlichen und der Liebe zu den Verstorbenen entspringt, so brauchen wir nicht an Entlehnung von den Chinesen zu denken, wenn Hirata auch für den Shintoismus auf die kindliche Liebe als die Quelle aller Tugenden hinweist. „Wer kindliche Liebe besitzt", sagt er, „und die Ahnen verehrt, ist auch ein treuer Untertan, ein treuer Freund, ein gütiger Gatte und Vater." An einer andern Stelle stellt er als Leitmotiv für die Handlungen der Menschen auf, „man solle sich nicht um Lob oder Tadel der Mitmenschen kümmern, sondern so handeln, dass man sich nicht vor den Göttern des Unsichtbaren zu schämen brauche. Verbeuge dich vor dem Gotte, der das Unsichtbare regiert, und veredle das Gewissen (magokoro), das dir eingepflanzt ist, so wirst du niemals von dem Wege abweichen. Du kannst nicht mehr als höchstens hundert Jahre leben und da du in das unsichtbare Reich nach dem Tode gehen wirst, lerne bei Zeiten, dich vor ihm beugen". Unter dem Unsichtbaren wird, wie bereits erwähnt, das Reich des Okuninushi verstanden. Der Vorgänger und Lehrer Hiratas, Motoori, erklärt die Abwesenheit eines jeden Systems der Moral aus der natürlichen vom Schöpferpaare verliehenen Anlage, wonach die Menschen wissen, was sie tun und was sie lassen sollen. Wenn ein System der Moral notwendig wäre, so würden die Menschen niedriger stehen, als die Tiere, die auch mit einer gewissen Kenntnis dessen, was sie tun sollen, begabt sind, aber in einem untergeordneteren Grade als die Menschen. Nach Motoori ist also der Mensch von den Göttern mit der Kenntnis, wie er den Weg der Götter zu verfolgen hat, versehen worden. Wenn etwas in der Welt schlecht ist, so ist es nach ihm den bösen Göttern, den magatsubi no kami zuzuschreiben, deren Macht so gross ist, dass selbst die Sonnengottheit und das Schöpferpaar nicht im stande ist, sie in Schranken zu halten. Um wie viel weniger könnten ihnen die menschlichen Wesen Widerstand leisten! Das Glück der Bösen und das Unglück der Guten hier auf Erden werden durch sie herbeigeführt.

Hiratas Ansichten weichen in dieser Beziehung etwas ab, denn er behauptet, die Gottheiten seien wie die Menschen, keiner sei vollkom-

men schlecht und vollkommen gut. Eine wohlwollende Gottheit könne, wenn sie erzürnt werde, einen Fluch senden und eine böse Gottheit anderseits gelegentlich Segnungen erteilen. Auch die Geister der Verstorbenen können den Ueberlebenden schaden. Er erklärt dies aus dem Dualismus der menschlichen Natur. Jedes menschliche Wesen besitzt einen rauhen (aramitama) und einen gütigen Geist (nigimitama). Der erstere kann als Rachegeist oder sogar in der angenommenen Gestalt des Rächenden den Feind quälen; und dies kann selbst noch während des Lebens geschehen, ohne dass die betreffende Person, der der Geist angehört, davon etwas weiss.

Von Belohnungen für gute Taten nach dem Tode, von einem Paradies, oder von Strafen für schlechte Taten in der Hölle weiss der Shintoismus nichts. Die Unterwelt, von der in der Mythologie gesprochen wird, ist ein undeutlicher Begriff. Aber nach dem Glauben der Japaner führen die Seelen der Verstorbenen ein, wenn auch wenig definierbares Leben im Universum fort. Der Shintoismus hat, wie manche andere Religion, die Idee, dass die Toten im Gedächtnis der Ueberlebenden fortleben, in Wirklichkeit umgesetzt. Dass das Gedächtnis der Verstorbenen nicht schwinde und ihnen die gehörigen Opfer gebracht werden, dass die Gräber an den Todestagen geschmückt werden, ist die Pflicht der Nachkommen. Dies ist mit einer der Gründe, weshalb der Japaner darauf achtet, dass die Familie nicht ausstirbt, und falls er selbst keinen männlichen Nachkommen hat, einen solchen adoptiert. Auch der Shintoismus kennt den Verkehr mit Geistern durch Medien, und man kann hypnotische Trancen, z. B. oft auf dem heiligen Berge, dem Ontake, beobachten. Das Prinzip, auf das der Shintoismus das grösste Gewicht legt, ist die schuldige Verehrung der Gottheiten, sowie Gehorsam gegen ihren Abkömmling, den Kaiser. „Alles in der Welt", sagt Hirata, „hängt vom Geist der Götter des Himmels und der Erde ab, daher ist die Verehrung der Götter von grösster Wichtigkeit. Die Götter, welche Schaden bringen, sind zu besänftigen, so dass sie diejenigen, die sie beleidigt haben, nicht mehr strafen, alle Götter sind zu verehren, damit sie bewogen werden, ihre Gunstbezeugungen zu vermehren. Gehorsam von den menschlichen Wesen zu erringen und sie zu lieben, ist alles, was der Herrscher zu tun hatte", weshalb es nicht notwendig war, sie in eitlen Lehren zu unterrichten, wie es in andern Ländern der Fall ist. Der berühmte Vers, der dem Sugawara no Michizane zugeschrieben wird:

„Wenn dein Herze nur stets verbleibt auf dem Pfade der Wahrheit,
Schützen die Götter dich doch, säumest du gleich im Gebet"

ist eine sehr freie Auffassung des Shintoismus, die man aber auch bei

andern Schriftstellern, wie Kaibara Ekken (z. B. im Onna daigaku der grossen Lehre der Frau) findet.

In den ältesten Zeiten gab es, wie früher bemerkt, keine Tempel. Noch heute kann man die Verehrung der Gottheiten, z. B. der Sonnengottheit im Freien beobachten. Aus Jimmu's Zeit wird berichtet, dass man zur Verehrung seiner kaiserlichen Vorfahren einen Platz für die Feierlichkeit herrichtete, indem man Bäume ringsherum pflanzte und den Platz mit Steinen umgab. Von Sujin tennō im 1. Jahrh. v. Chr. heisst es, dass er die Sonnengottheit mit einer andern zusammen in seinem Wohnhause verehrt habe, dann aber eine besondere Stätte für die Verehrung derselben herrichten liess. Erst später wurde der Tempel der Göttin nach seinem jetzigen Standort in Ise verlegt.

Unter den Shintotempeln sind zu unterscheiden: solche, die von buddhistischem Einfluss ganz oder fast ganz unberührt geblieben und andere, welche zur Zeit der Vorherrschaft des Buddhismus erbaut worden sind. Von architektonischem Standpunkte sind die letzteren weit schöner. Zu den ersteren gehören verschiedene der wichtigsten und ältesten Tempel des Landes, wie die schon erwähnten Tempel in Ise und Izumo, ferner Hirano in Kyōto, sodann einige Tempel aus der allerneuesten Zeit. Die Bauart dieser Tempel ist sehr einfach und stellt wohl das älteste japanische Haus dar. Sie stehen auf Pfählen und sind aus dem Holze des Hinoki (Chamaecyparis obtusa) und mit der Rinde dieses Baumes, niemals mit Ziegeln wie die buddhistischen Tempel gedeckt. Eigentümlich sind die beiden hochstehenden Gabeln an beiden Enden des Daches, sowie runde zigarrenähnliche Balken quer über dem First. In der Regel befinden sich die Tempel in einem Hain, in dem meist auch Sakakibäume stehen, und sind von einer oder mehreren Umzäunungen umgeben. Den Eingang bilden ein oder mehrere eigentümlich geformte, in kleinen Abständen aufeinanderfolgende Tore, die sog. Torii (wörtl.: Vogelsitz). Diese bestehen aus zwei runden Säulen mit einem oder zwei Querbalken darüber. Aus dem Namen Torii „Vogelsitz“ hat man geschlossen, dass es ursprünglich der Sitz der Hühner war (s. oben die Mythologie). Doch ist diese Deutung nicht ganz sicher. Am unteren Querbalken hängt oft ein dickes Strohseil, das in der Mythologie bereits erwähnte Shimenawa mit weissen Papierstreifen in Abständen. Beide sollen dem Bösen den Eintritt zum Tempel wehren.

Der Tempel besteht in der Regel aus zwei Teilen, dem Haupttempel (honsha oder honden) und einem kleineren Gebäude davor, welches nur zum Beten dient, dem sog. Haiden. Beide Gebäude sind oft durch eine gedeckte Galerie verbunden. Ueber dem Eingang des

Bettempels hängt meist ein Gong mit einem Strick und darunter steht ein grosser Kasten. In diesen wirft der Gläubige, der zum Beten kommt, einige wenige Kupfermünzen (o saisen), nachdem er durch Anschlagen des Strickes an das Gong und durch mehrmaliges Klatschen in die Hände den Gott auf seine Ankunft aufmerksam gemacht und ein kurzes Gebet gesprochen hat. In den Tempel hinein gehen die Gläubigen nicht. Der Haupttempel, der grössere unter diesen Gebäuden, der ebenfalls von den Laien nicht betreten wird, enthält oft zwei Räume, in dem zurückgelegenen sind die Embleme des Gottes, meist ein Spiegel aus Metall, auch ein Schwert oder ein Stein, im vorderen das Gohei, ein Stab mit gezacktem, meist weissem, bisweilen vergoldetem Papier, das nach dem herrschenden Glauben das Unreine fernhält. Es kommt auch vor, dass für dasselbe ein besonderer Tempel (heiden) errichtet ist.

Dieses Gohei ist eigentlich nur ein Ersatz für die in alter Zeit in Stoff dargebrachten Opfer. Doch glaubt man allgemein, dass der Gott selbst (shintai) in dieses Gohei herabsteigt und während des Gebetes der Gläubigen darin Platz nimmt. Bei grossen Festzügen wird dieser Stab mit dem Papier oft auf ein Pferd gesetzt und stellt so nach der Ansicht vieler den Gott selbst dar. Auch findet man dergleichen Gohei auf dem Göttersims, dem Kamidana, im Hause und auf Reisfeldern, wenn der Reis beginnt Aehren anzusetzen, wo es gleichfalls eine das Böse abwehrende Kraft haben soll.

Ueber die Bedeutung des Spiegels gibt es verschiedene Ansichten. Manche behaupten, er sei das Symbol der Reinheit und Klarheit der Seele, andere halten ihn für eine symbolische Darstellung der Sonnengottheit überhaupt. Wir finden den Spiegel bereits in dem erwähnten Mythus der Sonnengöttin. Sie gab diesen Spiegel nebst Schwert und Edelstein dem Ninigi no mikoto mit den Worten: „Betrachte diesen Spiegel genau so, als ob es unser Geist wäre und verehre ihn so, als ob du uns verehrst.“ Es ist daher die Ansicht gerechtfertigt, dass der Spiegel die Sonnengottheit darstellt und dann später überhaupt das Symbol anderer Gottheiten geworden ist. In dem Tempel Yasukuni jinja in Tōkyō befindet sich so nur ein Spiegel.

Neben dem Ständer aus weissem Holz, auf dem sich diese Gegenstände befinden, stehen wohl auch Vasen mit den Zweigen der Kiefer oder des Sakakibaumes.

Oft sind nahe dem Haupttempel einige Gebäude, in denen die täglichen Opfer dargebracht werden. Auf dem Vorhofe zum Tempel findet man ausserdem ein Steinbecken, aus dem der Besucher Wasser schöpft, um sich für den Besuch des Tempels wenigstens die Hände

zu reinigen. Das Wasser spielt als reinigendes und sühnendes Element eine grosse Rolle im Shintoismus. Man vergleiche hierzu die Reinigung des Izanagi. Wir wissen ferner, dass bei dem Fest der „grossen Reinigung" dem Ōharae, das noch heute in der Mitte und am Ende des Jahres in allen Shintotempeln zur Befreiung des Volkes von den Sünden, in Ise aber jeden Monat und vor grossen Festen daselbst vorgenommen wird, am Schlusse der Zeremonie nicht nur die geopferten Stoffe, sondern auch Puppen aus Papier (katashiro), auf die die Pfarrkinder ihre Lebensjahre schreiben, ins Wasser geworfen werden. Auch kommt es vor, dass Gläubige im Winter kalt baden (kangori), um sich zu einem ganz besonderen Bittgang vorzubereiten. Hirata empfiehlt, sich vor dem Morgengebet Gesicht und Hände zu waschen, den Mund auszuspülen und den Körper zu reinigen.

Meist findet sich auch eine offene, überdachte Bühne, auf der ein altertümlicher pantomimischer Tanz (kagura) dargestellt wird. Ferner ein Stall, in welchem ein heiliges Pferd, meist ein Albino, gehalten wird, das der Gott oder ein Priester bei festlichen Umzügen benutzt. Vielleicht deutet dieses Pferd auf die alte Sitte der Tieropfer hin. Auch der Name für die Votivtafeln (ema, Bildpferd), die man ebenso im Shintoismus wie im Buddhismus als Dank für Errettung aus Gefahren weiht, und die Sitte, ein Bild des Pferdes darauf zu malen, weist vielleicht darauf hin. Doch finden sich auch meist sehr roh ausgeführte Darstellungen aus der Geschichte, Legenden usw. auf denselben. Für die Aufbewahrung dieser Tafeln ist meist eine besondere offene Halle bestimmt. Ferner gibt es eine solche zur Aufbewahrung der prächtigen Sänfte (mikoshi), auf derem Dache meist ein Bild des Phönix ist und die die Gottheit an Festen zu ihrem Umzuge benutzt. Man sieht dort ferner neben kleineren Schreinen für die Nebengottheiten ein sog. Schatzhaus zur Aufbewahrung von kostbaren Geschenken, die an bestimmten, Kaichō genannten Festtagen, ebenso wie die buddhistischen Statuen im buddhistischen Tempel, den Gläubigen zur Besichtigung ausgestellt werden. Wohnungen für einige Priester, ein Büreau für Tempelangelegenheiten, wo man Amulette u. dgl. verkauft, schliessen sich an. Auch sonst finden sich mancherlei merkwürdige Dinge von geringerer Heiligkeit, Darstellungen von Tieren, die zu der Gottheit in irgend welcher Beziehung stehen, z. B. die bereits früher erwähnten Füchse des Inari, ein Ross aus Bronze im Tempelbezirk des Kompira in Shikoku und ein Rind aus Marmor im Tempel des Tenjin sama.

Die Tempel des Ryōbu Shintō weisen, wie erwähnt, buddhistische Architektur mit reichem Schnitzwerk auf; die Torii sind entweder von

Stein oder von rot angestrichenem Holz. Werden sie durch buddhistische Tempeltore ersetzt, so befinden sich in den Nischen, den beiden Dewafiguren entsprechend, häufig zwei Männergestalten in altjapanischem Kostüm mit Pfeil und Bogen, die „Zuijin“ Gefolgleute oder „Yadaijin“ Minister mit dem Pfeile genannt, die die bösen Geister abhalten sollen. Auf dem Tempelgrunde findet man Pagoden, steinerne Hundefiguren, die entfernt an Löwen erinnern und ebenfalls dem Bösen wehren sollen u. a. m.

Eine kleine Nachbildung shintoistischer Tempel aus weissem Holze findet man auf dem Kamidana in den Häusern.

Die Zahl der sämtlichen Shintōtempel im Lande beträgt nach der neuesten Statistik 195 256. Ueber 138000 sind unbedeutende Tempel und liegen ausserhalb grösserer Tempelbezirke. Die übrigen sind von der Regierung in Klassen geteilt und es ist ihnen ein bestimmter Rang verliehen. Massgebend ist hierbei weniger die Volkstümlichkeit des Tempels als die Wichtigkeit, die die Regierung dem Gott, der darin verehrt wird, beimisst. So ist z. B. der bekannte Tempel Hie(jinja), der der höchsten Rangklasse angehört, ziemlich verödet, während der Suitengū, der einen viel niedrigeren offiziellen Rang einnimmt, schon vom Morgengrauen an von vielen Gläubigen besucht wird, aus dem einfachen Grunde, weil das Volk fest daran glaubt, dass der Gott vor Gefahren zur See schützt. Gerade diejenigen Tempel aber, seien es buddhistische oder shintoistische, ziehen die meisten Beter an, von denen es heisst, dass das Gebet um Heilung einer Krankheit, um Schutz vor Gefahren seine Wirkung nicht versagt.

An der Spitze aller Tempel steht der der Sonnengöttin in Ise, dann kommen dem Range nach die sog. Regierungstempel „k(w)ampeisha“, die wieder in mehrere Klassen zerfallen. Bei grossen Festen überbringt ein Abgesandter des Kaisers an diese Opfergaben; die Unterhaltung dieser Tempel geschieht auf Kosten der Regierung. Die Gottheiten, denen diese Tempel geweiht sind, gehören fast alle der Mythologie an, nur wenige derselben sind früheren Herrschern gewidmet. Die Tempel des letzten Grades unter diesen sind nur berühmten Männern der Vergangenheit und treuen Dienern der kaiserlichen Familie geweiht. Es folgen dann die sog. Provinzialtempel „kokuheisha“, im allgemeinen in jeder Provinz einer, doch gibt es bisweilen zwei in einer und derselben Provinz. Auch die Unterhaltungskosten dieser werden von der Regierung getragen, da die Provinz kein Verwaltungsbegriff ist. Die Tempel, die unter den drei grossen Städten Tōkyō, Kyōto und Osaka, sowie den dreiundvierzig Regierungsbezirken stehen, heissen fukensha die Fu- und Kentempel. Es folgen dann die

Distrikts- und Dorftempel (gōsha, sonsha). In der Hauptstadt Tōkyō gibt es achtundvierzig Tempel vom Range der Dorftempel, sechzehn vom Range der Distriktstempel, sieben Fusha, ein Kokuheisha und zwei K(w)ampeisha. Dieselbe Gottheit hat z. B. in verschiedenen Stadtteilen Tempel verschiedenen Ranges, wie Sugawara no Michizane und Jeyas'. Auch auf Formosa hat man im Jahre 1900 einen Shintōtempel errichtet, an dem zehn Priester angestellt sind.

Für die grosse Zahl von Tempeln gibt es nur 16 365 Priester, welche den offiziellen Namen jink(w)an Gottesbeamte, populär kannushi, d. h. Gottesherr führen; letzteres ist eigentlich der Name für den Oberpriester eines Tempels. Aus dem Verhältnis dieser Zahl zu der der Tempel ergibt sich, dass an vielen überhaupt keine Priester angestellt sind. Dies ist besonders bei den „Dorftempeln" der Fall, denn auf 53 037 solcher Tempel kommen nur 9228 Priester. Dagegen gibt es bei den höheren Tempeln oft eine grosse Anzahl, (so an dem Tempel in Ise 73), einen Oberpriester, bei einigen gūji, bei andern shashi genannt, und mehrere Unterpriester. Auch die offizielle Bezeichnung für die letzteren ist seit kurzem bei den Landes- und Provinzialtempeln sowie den übrigen Tempeln verschieden. Die Rangklassen, welche den Priestern von der neuen Regierung verliehen waren, wurden bereits 1879 wieder abgeschafft.

Einen obersten Priester, etwa Bischof oder Erzbischof, gibt es nicht. Alle Priester und Tempel unterstehen jetzt, wie die des Buddhismus, dem Shaji kyoku (s. oben). Ihr Einkommen ist sehr gering. Die Shintōpriester können ihren Beruf wieder aufgeben und sind wie die Laien verheiratet. Die Erblichkeit der Priesterstellen schaffte man Anfang der siebenziger Jahre ab, heutzutage werden die Priester ernannt. Vor zehn Jahren sind auch Examenbestimmungen für dieselben erlassen worden, wovon nur diejenigen befreit sein sollen, welche bereits zehn Generationen hindurch einem Tempel vorgestanden haben.

Das Abscheren der Haare wie bei den buddhistischen Priestern ist bei den Shintōpriestern nicht üblich. Denjenigen, welche früher an den Tempeln des Ryōbushintō unter dem Namen Bettō angestellt waren und sich nach buddhistischer Sitte den Kopf rasiert hatten, wurde dies von der neuen Regierung verboten. Die Shintōpriester tragen auch keine besondere Kleidung, es sei denn bei gottesdienstlichen Handlungen. Diese Kleidung ist altertümlich und es gehört dazu eine eigentümliche schwarze Kappe.

Die Obliegenheiten der Priester bestehen im Darbringen der Opfer für die Gottheit und dem Verlesen von Gebeten (norito oder notto) bei Festen, z. B. dem Fest der grossen Reinigung, in der Betei-

ligung an religiösen Lokalfesten, an Umzügen, die z. B. bei grosser Dürre veranstaltet werden, an Begräbnissen nach dem Shintōkultus. Im allgemeinen ist das shintoistische Begräbnis aber auf den Hof und die besseren Stände beschränkt. Predigten, wie sie bei den Buddhisten üblich sind, finden nicht oder nur selten statt. Die Menge der Opfergaben sind nach der Bedeutung des Tempels und des Festes verschieden. In dem Tempel der Sonnengottheit in Ise bringt man täglich zweimal, morgens und abends, vier Schälchen mit Wasser, ebensoviel Schälchen mit Salz, das wie das Wasser reinigende Kraft haben soll, sechzehn Schälchen mit Reis, ferner Früchte, Fische, Vögel, Gemüse und essbaren Seetang dar. Vor das Kamidana im Hause setzt man meist an drei Tagen, am Anfang, in der Mitte und am Ende des Monats Sake (in diesem Falle miki genannt) und Reiskörner (arayome). Doch ist die Praxis in den Familien nicht ganz gleich. In manchen Familien wird vor jeder Mahlzeit etwas vom gekochten Reis dargebracht. In vielen Familien ist es Sitte, jeden Morgen ein Licht vor dem Schrein anzuzünden. Bei den Festen der Gottheiten sind die Opfer meist bestimmt. So opfert man dem Ebis', der stets mit einer Seebarbe unter dem Arm abgebildet wird, einen solchen Fisch, dem Daikoku aber eine Wasserrübe (daikon) mit zwei Wurzeln, sowie Reis mit schwarzen Bohnen gemischt. Letzteres hat vielleicht darin seinen Grund, dass der Name Daikoku nach den chinesischen Zeichen „der grosse Schwarze" bedeutet, und das Opfer von Rüben ist aus dem gleichen Anlaut des Namens Daikoku und des japanischen Wortes für Rübe: daikon herzuleiten.

Shintōgebete sind bei Festen, wie früher bemerkt, bereits aus dem Altertum überliefert. Sie sind wahrscheinlich im 7. Jahrh. n. Chr. und später entstanden und wurden mündlich überliefert, bis sie Anfang des 10. Jahrh. im Engish'ki aufgezeichnet wurden. Es sind dies mit die ältesten Erzeugnisse der japanischen Prosa und Literatur überhaupt. Sie wurden von den Nakatomi im Beisein von Prinzen, vieler Beamten, Priestern und Priesterinnen in feierlicher Weise vorgetragen. Wir finden u. a. Gebete für eine gute Ernte, Gebete an die Gottheit der Nahrung, an die Götter des Windes, Gebete zur Abwendung des Feuers, der Seuchen, zur Entfernung von Rachegottheiten, sowie zur Entsühnung des ganzen Volkes, dem Oharae. Leider verbietet es der Raum, das eigentümliche, in poetischer Prosa verfasste Gebet bei der letztgenannten Festlichkeit, das schon mehrfach übersetzt worden ist, hier wiederzugeben.

Wir besitzen ferner eine Anzahl von Gebeten für den Hausgebrauch von Hirata. „Da die Zahl der Götter, die verschiedene

Funktionen besitzen, so gross ist", bemerkt er hierzu, „so ist es besser, nur die wichtigsten bei ihrem Namen zu verehren, und die andern in ein allgemeines Gebet einzuschliessen. Wer so beschäftigt ist, dass er die von ihm (Hirata) angegebenen Morgengebete nicht der Reihe nach beten könne, der möge sich damit begnügen, den Palast des Kaisers, das Kamidana im Hause, die Geister der Ahnen, den Lokalgott und die Gottheit des speziellen Lebensberufes anzubeten. Wenn man zu den Göttern betet, sollen die Segnungen, die ein jeder Gott zu verleihen hat, nur in wenigen Worten erwähnt werden und die Götter sollen nicht mit habgierigen Bitten gelangweilt werden; denn der Kaiser richtet täglich in seinem Palast Bitten an die Götter für sein Volk, die weit wirksamer sind, als die seiner Untertanen. Nachdem man den Körper am Morgen genügend gereinigt, schlage man die Hände mehrmals zusammen und bete mit dem Kopf auf dem Boden."

Folgendes ist der abgekürzte Wortlaut des Gebetes an das Kamidana: „Indem ich an erster Stelle ehrfurchtsvoll zu der Gottheit der beiden Tempel in Ise bete, sodann zu den achthundert Myriaden der irdischen Götter, welchen die grossen und kleinen Tempel in allen Provinzen, allen Inseln und allen Orten des grossen Landes der acht Eilande, d. i. Japan, geweiht sind . . . bitte ich mit Ehrfurcht, dass sie sich herablassen, die unbewussten Vergehen, deren ich schuldig bin, die sie gehört und gesehen haben, zu bessern und dadurch, dass sie mich segnen und begünstigen, gemäss den Kräften, über die sie verfügen, zu bewirken, dass ich dem göttlichen Beispiele folge und gute Werke tue."

Das Gebet an die Sonnengottheit, das Hirata empfiehlt, besteht nur in der Anrufung des Namens derselben.

Von den Pilgerscharen, welche zum Gipfel des Fuji, des Ontake und einigen andern hohen Bergen wallfahren, hört man oft unter Anklingen einer Glocke die Gebetsformel Rokkon shōjō hersagen. Diese Formel stammt aber aus dem Buddhismus und bedeutet: Mögen die sechs Sinne, eigentlich Wurzeln, Augen, Ohren, Nase, Zunge, Körper und Wille rein sein.

Die Feierlichkeiten bei Todesfällen und Begräbnissen nach Shintōritus verlaufen folgendermassen: Nachdem der Verstorbene in einen kastenartigen Sarg aus weissem Holze, gewöhnlich von Hinoki oder Tanne, gelegt worden ist, setzt man vor denselben Schälchen mit den einfachen Opfergaben von Wasser, Salz und rohen Reiskörnern und bestimmt einen Tag für die Ueberführung der Seele in das erwähnte (Mi) Tamashiro. Diese Zeremonie heisst das Mitamautsushi „die Ueberführung der Seele". Hierzu werden einige Priester und

die Verwandten eingeladen. Der Hauptpriester des Tempels liest dann vor dem Toten ein Gebet, dasselbe geschieht vor dem (Mi) Tamashiro, das im besten Teil des Zimmers in einer Nische mit erhöhtem Fussboden aufgestellt ist, und bringt ausser den vorher erwähnten Opfern auch Früchte, Kuchen, Gemüse und Fische dar. An dem Tage des Begräbnisses selbst findet, bevor der Leichenzug das Haus verlässt, eine einfache Feierlichkeit vor dem geschlossenen Sarge statt. Ein Priester verliest wiederum ein Gebet und bringt Opfer dar. Die Leidtragenden nehmen unter ehrfurchtsvollen Verbeugungen und Niederlegung eines Sakakizweiges mit daran befestigtem Gohei, dem sog. Tamagushi, Abschied von dem Toten. Für den Zug ist eine ganz bestimmte Reihenfolge festgesetzt. Vor dem Sarge, der in eine hausähnliche Sänfte gesetzt wird, gehen Leute mit Bannern (auf einem befindet sich der Name des Verstorbenen), frischen und künstlichen Blumen, Sakakizweigen, Sakakipflanzen, die aufs Grab gesetzt werden. Dem Sarge folgen einige Männer mit Geräten, unter andern einem viereckigen, weissen Pfahl, der beim Grabe errichtet wird, um dasselbe zu kennzeichnen, dann die Priester, der Hauptleidtragende und die übrigen Verwandten. Der Hauptleidtragende muss zu Fuss gehen, trägt einen frischen Bambusstab in der linken Hand, an den Füssen Strohsandalen, über dem dunkeln Obergewand einen weissen Ueberwurf. Weiss, die Trauerfarbe, ist auch die Farbe der Kleider der Frauen, welche meist in Wagen folgen, während sie an buddhistischen Begräbnissen überhaupt nicht teilnehmen. Auch die Träger des Sarges haben weisse Kleider an, bei buddhistischen Begräbnissen haben sie dunkelblaue. Auf dem Friedhof findet, bevor der Sarg in die Gruft gelassen wird, in einer dafür bestimmten Halle die letzte Zeremonie statt. Opfer werden wieder dargebracht und der Hauptpriester verliest nun eine Grabrede (saimon), die den Lebenslauf und die Verdienste des Verstorbenen schildert. Nachdem die Leidtragenden noch einmal Abschied von dem Toten genommen haben, bleiben nur die nächsten Verwandten zurück, der Pfahl wird auf dem Grabe errichtet, wiederum Wasser, Salz und Reiskörner dargebracht, der Priester spricht ein kurzes Gebet und die Leidtragenden legen Sakakizweige nieder. Selbstverständlich sind die Feierlichkeiten beim Tode hochgestellter Persönlichkeiten viel grossartiger und komplizierter. Sehr glänzend waren sie beim Tode der Kaiserinmutter im Jahre 1897, sie dauerten damals mehrere Wochen und der Leichenzug fand ganz nach altem Stile statt.

Das Trauerhaus selbst wird durch Streuen von Salz und Sprengen von Wasser gereinigt und auch die vom Begräbnis Zurückkehrenden

müssen sich von der Befleckung, die der Tod verursacht hat, reinigen. Sie waschen sich die Hände, spülen den Mund aus und es wird Salz über sie geworfen.

Man besucht das Grab an jedem 10. bis zum 50. Tage, später am 100. und dann am ersten Jahrestage usw.

Für die Verehrung der kaiserlichen Ahnen gibt es zwei grosse Feste an den Frühlings- und Herbstäquinoktien. Sie führen die Namen Shunki k(w)ōrei sai, Fest der kaiserlichen Ahnen im Frühling, und Shūki k(w)ōrei sai, Fest der kaiserlichen Ahnen im Herbst, und gehören zu den Landesfesten. Die übrigen Landesfeste, welche Beziehung zum Shintoismus haben, sind der 17. Oktober, das Fest des Kanname oder Jinjōsai, an welchem vom Kaiser Opfer zum Tempel der Sonnengottheit in Ise gesandt werden, und der 23. November, das Niiname, an dem allen Göttern vom ersten Reis des Jahres geopfert wird. Auch der 30. Januar, der Todestag des Vaters des jetzigen Kaisers, sowie der 3. April, der Todestag des Jimmu tennō, können hierzu gerechnet werden.

Für dergleichen Feierlichkeiten gibt es im kaiserlichen Palaste ein Sanctum (kash'kodokoro), eine grosse Halle aus undekoriertem Holze, an deren Ende sich drei Shintōschreine befinden, in der Mitte ein grösserer mit einem Spiegel, als Symbol der Sonnengöttin. Von den beiden kleineren sind der eine für die Verehrung der Ahnen des Kaisers, der andere für alle übrigen Gottheiten des Pantheons bestimmt. Die Zeremonien, die hier stattfinden, tragen einen einfachen, aber würdevollen und feierlichen Charakter. In Anwesenheit der Beamten des Hausministeriums werden unter den Klängen einer feierlichen Musik vor den geöffneten Tempeln Opfergaben dargebracht, ein Gebet wird vorgelesen und vom Kaiser, der in altertümliche Tracht gekleidet ist, unter Verneigungen ein Sakakizweig mit weissen Papierstreifen dargebracht. Nachdem er sich zurückgezogen, verbeugen sich auch die Mitglieder der kaiserlichen Familie, später die Beamten bis zu einem bestimmten Range vor den Tempeln. Eigentümlich ist, dass zuletzt auch die Häupter der sämtlichen buddhistischen Sekten, sowie einige buddhistische Priester sich an dieser Feierlichkeit beteiligen. Ein Seitenstück dazu ist, dass in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts auch buddhistische Priester an den shintoistischen Leichenbegängnissen teilnehmen konnten, was später jedoch verboten wurde.

Auch die ersten Tage des neuen Jahres werden im Sanctum des kaiserlichen Palastes feierlich begangen. Von den besonderen Zeremonien ist hier das Shihōhai, „die Anbetung der vier Himmelsgegen-

den", durch den Kaiser am 1. Januar, und das Genshi sai, „das Fest des Anfangs (der Verwaltung)", am 3. Januar zu nennen.

Eine viel grössere Rolle aber spielen im Leben des Volkes die Feste (matsuri, sai) der einzelnen Tempel, besonders derjenigen des Schutz- oder Lokalgottes eines Ortes oder eines Stadtteils, die je nach der Bedeutung desselben und der Zahl und Wohlhabenheit der Pfarrkinder durch mehr oder weniger prächtige Aufzüge begangen werden. Diese Feste sind wahre Freudenfeste, auf die sich jeder das ganze Jahr hindurch freut und die den Gesprächsstoff für lange Zeit bilden. Wie Hirade in der Beschreibung von Tōkyō sagt, sind diese Feste mehr der Leute, als der Götter wegen da. Jeder Tempel hat wenigstens ein Hauptfest im Jahre. Sie fallen vornehmlich in die wärmere Zeit von März bis September. Der Juni und September heissen volkstümlich matsurizuki, „die Festmonate". Am Abend vorher (yomiya) wird ein Feuer im Tempelhof angezündet und Kaguratänze werden aufgeführt. Diese pantomimischen, von Musik begleiteten Aufführungen werden von jungen, hübsch ausgeputzten Mädchen (miko) oder besonderen Künstlern ausgeführt. Sie sollen ihren Ursprung in dem Tanz der Uzume no mikoto vor der Höhle der Sonnengöttin haben; daher kommt es, dass sich auch die Tänze meist auf die Taten der Götter der Mythologie, wie des Susanoo, des heldenmütigen Prinzen Yamatodake no mikoto u. a. beziehen. Mit dem Heiligen vermischt sich oft das Profane. So tritt eine komische Person, „Dummkopf" genannt, auf, die zu den Klängen einer komischen Musik Tänze aufführt und die Zuschauer durch nicht immer anständige Spässe unterhält. Am Festtage selbst besucht der Gott in der Göttersänfte, die von den Priestern reich geschmückt und mit dem Spiegel versehen ist, die Pfarrkinder. Wo die Gemeinde gross ist, dauert der Umzug mehrere Tage. Zu diesem Zwecke werden an bestimmten Stellen der Strassen Schuppen, sog. Tabisho „Reisestationen" errichtet, in denen die Sänfte für kurze Zeit eingestellt wird. In dem mit Bannern und Papierlaternen ausgeschmückten Tempel werden die üblichen Opfer an Speisen dargebracht, auch die Häuser der Pfarrkinder, wie bei allen festlichen Gelegenheiten, mit grossen Laternen, künstlichen Blumen und dem Shimenawa, das das Böse abhalten soll, geschmückt. Hier und da werden sog. „Götterweinorte" (mikisho) errichtet. Man räumt dazu Läden aus und setzt auf hohe Gestelle Krüge mit Wein, aus Klebreis geformte Kuchen, die sog. Spiegelmochi und sonstige Opfergaben. Davor werden zwei mächtige Löwenköpfe aus Holz aufgestellt. Die Mitglieder der Tempelgemeinde wetteifern darin, diesen Ort, sowie überhaupt alle übrigen Veranstaltungen möglichst prächtig

auszustatten und andere Gemeinden zu übertreffen. Der Göttersänfte — oft gibt es mehrere im Zuge — wird bei ihrem Umzuge eine Pauke vorangetragen, dann folgt als Führer des Zuges eine Person in der Verkleidung des Gottes Saruta hiko des „Affenfeldgott", der nach der Mythologie den Gott Ninigi no mikoto, als er auf die Erde herabstieg, begrüsste, in späteren Zeiten aber als eine phallische Gottheit verehrt wurde. Es folgen Sakakizweige, dann einige sog. Götterschwerter, Banner, Hellebarden und Schilde, Musikanten, dicht vor und hinter dem Mikoshi reiten Priester, Diener in weissen Kleidern führen das heilige Pferd des Gottes. Es schliessen sich dann Leute mit Kästen, in denen sich Tempelgeräte befinden, an, ferner Triumphwagen (dashi), Bühnen, zum Tanz hergerichtet (yatai), und kostümierte Personen (nerimono). Die Göttersänften werden, wenigstens in der Hauptstadt Tōkyō, meist von dreissig bis vierzig jungen Leuten aus der Gemeinde getragen, die sich durch anfeuernde Zurufe in einen bacchantischen Taumel versetzen und sich hin- und herstossen, so dass das Mikoshi nur langsam vorwärts kommt, oft sogar umfällt. Die Triumphwagen, welche von Rindern gezogen werden, sind reich verzierte hohe Gebäude. Unten sitzen die Musikanten, ein Mann mit einer Fuchsmaske führt Tänze aus. Oben thront die ebenfalls reich verzierte Figur eines Helden der Mythologie oder eines Kaisers des Altertums, oft sogar die des chinesischen Helden Shōki, der in dem Rufe steht, die Teufel zu verjagen. Bei manchen Tempeln, wie dem von Kanda und Sannō (Hiejinja) in Tōkyō, ist der ganze Zug bei weitem viel grossartiger, als oben beschrieben ist.

Es braucht wohl nicht erwähnt zu werden, dass der Besuch des Tempels an solchen Festen ganz besonders zahlreich ist und die Gaben reichlicher als sonst fliessen. Viele Shintōtempel haben ebenso wie die buddhistischen einen bestimmten Tag im Monat, volkstümlich ennichi genannt, an welchem der Tempel ganz besonders besucht wird und Verkaufsbuden in der Nähe desselben errichtet werden.

Bei manchen Tempelfesten gibt es eigentümliche Gebräuche, deren Entstehung oft in Dunkel gehüllt ist. Es seien im folgenden einige solcher Gebräuche in und bei der Hauptstadt Tōkyō erwähnt. So wandert z. B. am 3. Januar ein Mann in sonderbarer Verkleidung von dem Atagotempel als sog. Götterbote, von den Priestern des Tempels begleitet, durch die Strassen der dazu gehörenden Gemeinde. Wenn man denselben Tempel an einem bestimmten Tage in der Mitte des Jahres besucht, so ist es gerade so, als ob man an 46 000 Tagen dorthin geht. Man verkauft an diesem Tage im Tempelbezirk grüne Judenkirschen, deren Genuss vor bestimmten Krankheiten schützen soll.

Ein eigentümlicher Brauch herrscht in dem Tempel des Tenjin-sama in Kameido nahe der Hauptstadt. Im Tempel werden eine Anzahl aus Sakakiholz geschnitzter Gimpel aufgestellt und von den Besuchern für die Figuren dieses Vogels, die in der Nähe des Tempels feilgeboten werden, eingetauscht. Dadurch glaubt man Unglück in Glück zu verwandeln. Es beruht dieser seltsame Brauch auf einem Wortspiel. Der japanische Name des Gimpels uso bedeutet auch Lüge, Unwahrheit; es soll also durch die Figur des Gimpels angedeutet werden, dass Unglück zur Unwahrheit werde. In demselben Tempel erhält man auch bei dem ersten Tempelbesuch im Jahre Amulette gegen Blitzschäden und in einem andern Tempel nicht weit davon solche gegen Feuersgefahr, sowie überhaupt für glückliches Ergehen im neuen Jahre.

Die Einnahmen verschiedener Tempel sollen an den Tagen des ersten Tempelbesuches im Jahre aus dem Verkauf von solchen Amuletten sehr gross sein. Am Abend des Setsubun, des Tages, an dem sich Winter und Frühling trennen, ein Fest, das jetzt allgemein am 23. Februar gefeiert wird, sucht man das Glück an das Haus zu fesseln und die bösen Geister zu vertreiben, indem man geröstete Bohnen streut und ausruft: Das Glück herein, der Teufel heraus. In dem schon erwähnten Tempel in Kameido wird dies bildlich dargestellt, indem zwei Männer aus der Gemeinde sich als Teufel verkleiden und von den Priestern des Tempels aus demselben vertrieben werden.

Auf den ersten Tag des Pferdes, im Februar, März und April fallen die grossen Festtage der zahlreichen Inaritempel, an dem die Tempel und Vordächer der Häuser der Pfarrkinder mit grossen Papierlaternen ausgeschmückt werden und dem Gotte Reis mit roten Bohnen vermischt, sowie in Oel gebackener Bohnenquark dargebracht wird.

Einen offiziellen Anstrich hat die Feier im Tempel Yasukuni Jinja, dem zum Gedächtnis der im Kriege Gefallenen errichteten Tempel, welche zweimal im Jahre, im Frühling und im Herbst, stattfindet und drei Tage dauert. Hier erscheint ein Abgesandter des Kaisers mit Opfergaben und man verliest ein Gebet. An der Feierlichkeit nehmen auch die Kriegs- und Marineminister sowie Offiziere teil.

Auch bei dem Feste des Himmelskönigs Tennō, unter welchem Namen der Gott der Mythologie Susanoo no mikoto an vielen Orten verehrt wird, findet man mancherlei sonderbare Gebräuche. So verkauft man in einem Tempel breite Bambusblätter, an denen Klösse befestigt sind. Diese sollen gegen Fieber schützen. In einem andern Tempel, der in der Vorstadt Shinagawa nahe dem Meere liegt, gehen

die jungen Leute, die die Göttersänfte herumtragen, mit derselben ins Meer hinein, was viele Zuschauer aus der Hauptstadt anlockt.

Das grösste Fest in Tōkyō ist das des Gottes Ōkuninushi. Der Tempel liegt nicht weit von dem kaiserlichen Schlosse und der Gott wird als der Schutzgott von Tōkyō angesehen. Dem Schauspiel des Umzuges der Göttersänften, ursprünglich drei, wohnten früher sogar die Shōgune bei. Jetzt sind die Sänften auf eine beschränkt und zwar ist dieselbe viel einfacher als früher. Sie ist aus weissem Holze und trägt das kaiserliche Wappen, das Chrysanthemum. Sie wird ausnahmsweise von gemieteten Leuten, nicht von jungen Leuten aus der Gemeinde herumgetragen. Da dieser Tempel jetzt einen hohen Rang hat, erscheint am Festtage ein kaiserlicher Abgesandter mit Opfergaben.

Am 1. Juli, dem Tage der Freigebung des Berges Fuji, wird in allen der Göttin dieses Berges geweihten Tempeln eine eigentümliche Zeremonie ausgeführt. Dies ist das Hiwatari, das Gehen über Feuer. Priester und Laien gehen, in der Hand ein Gohei, barfuss über glühende Kohlen, nachdem man unter Anwendung mystischer Zeichen und Gebete die Gottheit herbeigerufen hat. Es ist dies der Ueberrest einer alten Feuerprobe, gilt heute aber als ein Zeichen besonderer Reinheit und Gottgefälligkeit. Es wird zurückgeführt auf die oben erwähnte Göttin, die Gemahlin des Enkels der Sonnengottheit, die sich von dem Vorwurf der Untreue durch eine Feuerprobe gereinigt haben soll. Auch verkauft man Schlangen aus Stroh, die gegen Epidemien schützen, oder wenn sie an der Decke in der Küche aufgehängt werden, den Mangel an frischem Trinkwasser verhüten sollen.

Sonderbare Gebräuche findet man auch bei einem Tempelfest am 13. August in dem bei Tōkyō gelegenen Dorfe Oji. Hier treten in einer dazu erbauten offenen Halle einige Krieger und Musiker in alter Tracht auf. Ein Teil der letzteren führt altertümliche Tänze auf, und wenn alles vorüber ist, stürzt das Publikum in die Halle, um ihnen ihren Kopfputz aus Blumen zu entreissen. Es existiert der Aberglaube, dass man durch den Besitz derselben vor Epidemien bewahrt bleibt. In der Betkapelle werden kleine Lampen aufgestellt, deren Besitz vor Feuer und Diebstahl schützen soll.

Das zweitgrösste Fest in Tōkyō ist das des Kanda myōjin, das auf den 15. September fällt. Unter den Figuren auf dem Triumphwagen sind besonders berühmt die des chinesischen Helden Shōki und die eines japanischen Räubers namens Kumazaka.

Zum Schlusse sei noch erwähnt, dass es auch im Shintoismus zahlreiche besondere Organisationen oder Schulen gibt, von denen die

meisten, wie das Yuits'shintō, das Deguchishintō usw. aus dem Mittelalter stammen und die den Shintoismus mehr oder weniger mit dem Buddhismus und Confucianismus verquickt haben. Die jüngste dieser Sekten ist die sog. Tenrikyō, die „Lehre von der Vernunft des Himmels", welche in letzter Zeit viel Anhänger gefunden hat und die auch durch Predigten ihre Lehre zu verbreiten sucht. Auch diese Lehre ist eine Vereinigung von Buddhismus, Shintoismus und Confucianismus und erinnert sogar in einigen Punkten an die christliche Religion. Sie lehrt unter anderm die Möglichkeit der Heilung von Krankheiten durch Gebet (Gesundbeten).

Die Aegypter.

Von Oberbibliothekar H. O. Lange (Kopenhagen).

§ 1. Vorbemerkungen.

Literatur. Die allgemeinen Ergebnisse der ägyptologischen Forschung müssen in folgenden Werken gesucht werden, die den neuesten Stand der Wissenschaft repräsentieren.

Ad. Erman, Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum I—II (1885 bis 1888); H. Brugsch, Die Aegyptologie (1891); G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'orient classique (I—III, 1895 ff.), eine umgearbeitete und reich illustrierte Ausgabe seines kleineren Werkes, Histoire ancienne des peuples de l'orient (4. Éd. 1886 deutsch mit Zusätzen von Pietschmann 1877); E. A. W. Budge, The Mummy (1893); G. Steindorff, Die Blütezeit des Pharaonenreichs (1900). Von ägyptologischen Zeitschriften werden zurzeit vier herausgegeben: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Berlin; Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, Paris; Revue égyptologique, Paris; Proceedings of the Society of biblical Archaeology, London.

Für die altägyptische Geschichte können ausser den bereits angeführten Werken zu Rate gezogen werden: H. Brugsch, Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen (1877), mit vielen Uebersetzungen der originalen historischen Texte; A. Wiedemann, Aegyptische Geschichte (I—II, 1884, Supplement 1888), die bis da vollständigste Zusammenstellung der historischen Denkmäler und Tatsachen. Sehr wichtig sind die beiden Darstellungen Ed. Meyers in Geschichte des Altertums (I, 1884) und Geschichte des alten Aegyptens (1887 in Onckens Allg. Geschichte in Einzeldarstellungen; die Geographie ist von J. Dümichen ausführlich behandelt). Knapper und überwiegend von archäologischem Standpunkte aus geschrieben ist Flinders Petrie, A History of Egypt (1894 ff.); E. A. W. Budge, History of Egypt. Vol. 1—8 (1902—1903).

Von Werken über ägyptische Kunstgeschichte und Archäologie müssen hervorgehoben werden: G. Perrot et C. Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité I, Égypte (1880 deutsch von Pietschmann 1884) und G. Maspero, L'archéologie égyptienne (1887 deutsch von G. Steindorff 1889).

Sehr instruktiv und ansprechend ist das kleine populäre Buch von Maspero, Lectures historiques. Histoire ancienne. Égypte, Assyrie. (2. Éd. 1892, deutsch von D. Birnbaum 1891).

Die ägyptologische Wissenschaft, durch die erst das ägyptische Altertum erschlossen wurde, ist noch nicht 90 Jahre alt. Begründet

durch die geniale Entzifferung der Hieroglyphenschrift, die den Namen Champollions unsterblich gemacht hat, wurde sie lange Zeit nur von wenigen Forschern gepflegt. Wie ganz natürlich, wenn sich so auf einmal ein ungeheures Gebiet dem menschlichen Forschungstrieb eröffnet, hatte man Eile, das ganze Feld zu besetzen; die Entdeckungen folgten Schlag auf Schlag, und die Fortschritte waren grossartig; von Hoffnung und Enthusiasmus esfüllt, strebte man vorwärts, nur wenig um die grossen Lücken im Verständnis bekümmert. Schnell wurden die Ergebnisse der Forschung popularisiert, zu schnell, denn auf der einen Seite war, wie man es nicht anders erwarten konnte, die Wissenschaft kritisch und methodisch noch nicht recht begründet, auf der andern Seite war das Material zu beschränkt und die Einzelheiten zu wenig erforscht, um ein zuverlässiges Gesamtbild zu liefern. Dadurch sind viele falsche Anschauungen in Umlauf gekommen, und es musste eine gesunde Reaktion gegen die frühere Zuversicht der ägyptologischen Wissenschaft eintreten. In der Tat wissen wir mit Sicherheit viel weniger, als die ältere Generation zu wissen glaubte. Die jüngeren Führer in der Aegyptologie sind viel vorsichtiger und üben eine viel schärfere Kritik als ihre Vorgänger. Die wissenschaftliche Arbeit geht nicht so schnell von statten, aber doch wird sicher und fest am Gebäude Stein auf Stein gelegt. Wenn auch vorläufig eine ägyptische Chronologie sich unmöglich aufbauen lässt, wenn auch manches in der Grammatik und im Wortschatz rätselhaft ist, wenn auch eine ägyptische Mythologie und Religionsgeschichte sich eigentlich noch nicht schreiben lässt, so sind wir gewiss doch auf dem rechten Wege, und das Material wächst von Tag zu Tag.

Eine Uebersicht der Geschichte der Hieroglyphenentzifferung und der ägyptologischen Forschung ist in den oben angeführten Werken zu suchen. Hier werden nur die für das Verständnis der folgenden Darstellung der Religion nötigen Vorbemerkungen gegeben werden.

Aegypten ist von der Hand der Natur zur Entwicklung einer bedeutungsvollen und einzigen Kultur bestimmt. Das Land liegt, durch Gebirge und Wüste abgeschlossen, vom Nilfluss durchströmt, ganz nahe dem Brennpunkte aller Kulturströmungen der ältesten Zeit; der fruchtbare Boden des Niltales ist eine Schöpfung der Nilüberschwemmung, Aegypten ist, wie die Alten sagten, „eine Gabe des Nil“. Das Land war und ist in materieller Beziehung vollständig vom Nil abhängig, und seine ganze Kultur ist zum grossen Teil durch die natürlichen Bedingungen bestimmt worden. Obschon Aegypten in der vorhistorischen Zeit in viele Kleinstaaten zerteilt war, musste das Niltal sich mit Naturnotwendigkeit zu einer politischen und nationalen Ein-

heit gestalten; der Nil war ein verbindender Faktor von grösster Bedeutung. Nach der Vereinigung des Reiches blieb eine Einteilung in Gaue, die in den dunkeln anarchischen Zeiten der ägyptischen Geschichte ziemlich selbständig existieren konnten, bestehen, und durch die ganze ägyptische Geschichte bewährte sich die administrative Zweiteilung des Landes in Nord- und Südägypten.

Das Volk, das schon seit uralten Zeiten das Niltal bewohnte und hier die merkwürdige Kultur entwickelte, ist ethnologisch sehr schwer zu bestimmen. Sprachliche Untersuchungen deuten auf eine Verwandtschaft mit den semitischen Völkern hin, anderseits unterscheidet der ägyptische Volkstypus sich bestimmt von dem Negertypus des afrikanischen Kontinents. Sehr ansprechend ist die Vermutung Ed. Meyers, dass die Aegypter zusammen mit den Libyern und einigen nubischen Stämmen eine nordafrikanische Völkergruppe bilden. Die neueren sprachlichen Untersuchungen von Erman und Sethe und Luschans anthropologische Beobachtungen führen zu der sehr wahrscheinlichen Hypothese, dass semitische Beduinenstämme in uralter Zeit das Niltal überschwemmt und die ursprüngliche afrikanische Bevölkerung unterjocht haben; die Sprache der Eroberer hat dann im Volk durchgedrungen. Die Urbevölkerung lebt vielleicht noch in den Nubiern südlich vom ersten Katarakt. Die arabische Eroberung von Aegypten im 7. Jahrh. n. Chr. bietet dazu eine vollkommene Analogie dar.

Den Gang der ägyptischen Geschichte können wir im grossen und ganzen verfolgen, obwohl der Mangel einer zuverlässigen Chronologie uns sehr fühlbare Schwierigkeiten bereitet. Man wird darum gut tun, sich mit Minimaldaten zu begnügen, wie dies Steindorff in seiner Darstellung getan hat; es besteht immer die Möglichkeit, dass die Zahlen für die älteste Zeit bis auf 1000 Jahr zu klein sind. Die Einteilung der ägyptischen Geschichte von der Vereinigung des Reiches durch Menes bis zu Alexander dem Grossen nach 30 Dynastien entstammt echt ägyptischen Quellen. Man unterscheidet gewöhnlich drei Hauptperioden: das alte, das mittlere und das neue Reich. Das alte Reich umfasst die sechs ersten Dynastien (etwa 3000—2200 v. Chr.); von den drei ersten kennen wir nur eine Reihe von Königsnamen; aus den drei nächsten stammen die drei grossen und mehrere kleinere Pyramiden bei Memphis samt einer grossen Zahl sehr interessanter Gräber. Demnächst folgt eine beinahe ganz unbekannte Periode, in der das Land wahrscheinlich zum Teil wiederum in Kleinstaaten aufgelöst war, bis wir mit der 11. Dynastie wieder auf historischem Grund und Boden fussen; nun finden wir die Residenzstadt nach Süden verlegt, und die 11.—12. Dynastie (ca. 2000—1700 v. Chr.)

bilden eine Blütezeit der ägyptischen Kultur. Die tatkräftigen Könige der 12. Dynastie, die Amenemhat und Sesostris[1], eroberten Nubien und waren grosse Bauherren. Wieder kommt eine Niedergangsperiode, die zur teilweisen Eroberung Aegyptens durch die fremden Hyksos führte (ca. 1700). Mit ihrer Vertreibung fängt das neue Reich an (17. Dynastie ca. 1600 v. Chr.), und von nun ab tritt Aegypten aus seiner Abgeschlossenheit hervor; die Verfolgung der asiatischen Hyksos zeigte den Weg zu asiatischen Eroberungen. Die mächtigen Könige, die jetzt auch in Theben residieren, führten ihre siegreichen Heere bis Mesopotamien vor. Die Verbindung mit den asiatischen Kulturen war eingeleitet, und dieselbe wurde sowohl für Aegypten als für die westasiatischen Völker von grosser Bedeutung. Die Dynastie der Amenhotep und Thotmes schloss mit einer religiösen Revolution, bei der wir später länger verweilen werden, und der darauf folgenden Restauration. Die Ramses der 19. Dynastie bezeichnen den Endpunkt der Grossmachtzeit Aegyptens, von der 20. Dynastie ab geht es wieder mit seiner Machtstellung abwärts. Die Oberpriester des Amon in Theben setzten sich selber die ägyptische Doppelkrone aufs Haupt; bald fiel die Oberherrschaft libyschen Söldnern, äthiopischen Fürsten und eine Zeitlang sogar dem assyrischen Grosskönig zu. Diese düstere Zeit ist die der 22.—25. Dynastie. Noch erlebte Aegypten mit der saitischen 26. Dynastie (Psammetik 663 v. Chr.) eine Wiederbelebung seiner Kultur und Macht; aber schon im Jahre 525 machte Kambyses der Selbständigkeit Aegyptens ein Ende. Die 28.—30. Dynastie repräsentieren vorübergehende Versuche, wieder eine einheimische Dynastie auf den Thron zu bringen. Mit Alexander dem Grossen und den Ptolemäern fängt die hellenistische Kultur in Aegypten an. Wohl wurde die alte Religion von den Machthabern aus politischen Gründen hochgehalten, und grosse Tempelbauten noch in der Römerzeit ausgeführt, aber das alte nationale Leben ist in Auflösung begriffen und wird von dem Christentum leicht überwunden.

§ 2. Quellenübersicht.

Literatur. A. Wiedemann, Geschichte Aegyptens von Psammetik I. bis auf Alexander den Grossen, nebst einer eingehenden Kritik der Quellen zur ägyptischen Geschichte. 1880. Von den Uebersetzungen erwähnen wir vorläufig bloss die Sammlung Records of the Past; von den zwölf Bänden der älteren Reihe (1873—1881), die von S. Birch herausgegeben wurde, enthalten Bd. II, IV, VI,

[1] Die griechische Form vom ägyptischen Namen Sen-wosert (früher Usertesen gelesen).

VIII, X, XII Uebersetzungen ägyptischer Texte. Von der neuen Reihe wurden unter Leitung von A. H. Sayce sechs Bände herausgegeben (1888—1892), von denen II—VI ägyptische Texte in Uebersetzung bringen.

Wenn man vor der Entzifferung der Hieroglyphen die ägyptische Religion kennen lernen wollte, war man auf die fremden Quellen, die über Aegypten berichten, angewiesen: diese sind jetzt zu Quellen zweiten Ranges herabgesunken und sind natürlich mit aller Vorsicht zu verwerten. Von ihnen kommen eigentlich nur die griechischen in Betracht, denn die Berichte des Alten Testaments sind für die Religion ohne Bedeutung.

Als Aegypten den Griechen bekannt wurde, erregte seine eigenartige Zivilisation und in erster Reihe seine Religion natürlich das grösste Interesse. Griechische Gelehrte, die das Niltal besuchten, waren unermüdlich in mehr oder weniger korrekten Berichten von den ägyptischen Göttern und ihrem Kultus. Von den meisten sind nur dürftige Bruchstücke auf uns gekommen. Herodot hat uns im zweiten und zu Anfang des dritten Buches seines Geschichtswerks die Nachrichten, die er auf seiner Reise nach Aegypten gesammelt hatte, mitgeteilt[1]. Diese sind natürlich von sehr ungleichem Werte; was er mit eigenen Augen gesehen, berichtet er meistens treu, aber weil er des Aegyptischen nicht kundig war, hat er vielfach seine Gewährsmänner missverstanden und ist wohl auch oft von ihnen irre geführt worden. Seine Angaben über die Religion sind mit grosser Vorsicht heranzuziehen, denn wie die übrigen griechischen Schriftsteller, die von den ägyptischen Göttern reden, sucht auch er die griechischen Götter aus Aegypten abzuleiten, und seine Informationen sind eben auf diesem Gebiete einseitig und dürftig. Dasselbe gilt auch von Diodor, der im 1. Jahrh. v. Chr. Aegypten besuchte; auch er ist, was die Religion betrifft, mit Vorsicht zu benutzen. Das Wertvollste von dem, was uns von der griechischen Literatur über Aegypten noch erhalten ist, ist die Schrift Plutarchs de Iside et Osiride[2], in welcher er nach scheinbar guten Quellen eine zusammenhängende Darstellung eines ägyptischen Mythus gibt, von dem die einheimischen Quellen uns bisher nur Anspielungen und Bruchstücke darbieten; natürlich hat auch Plutarch seine Darstellung mit seinen philosophischen Spekulationen und symbolischen Deutungen durchwoben, die für uns

[1] Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen, herausgegeben von A. Wiedemann 1890.

[2] Beste Ausgabe von G. Parthey (1850) mit Erläuterungen, worin er die Ergebnisse der ägyptologischen Forschungen verwertet. Manches ist natürlich jetzt veraltet.

durchaus wertlos sind. Was uns die Kirchenväter und spätere Schriftsteller wie Horapollo und Jamblichus über ägyptische Religion aufbewahrt haben, ist von ziemlich geringer Bedeutung.

Die altägyptischen Quellen fliessen dagegen sehr reichlich. Es gibt nicht viele Texte, die nicht für die Erforschung der Religion in Betracht kämen; auch medizinische Bücher, Märchen und Privatkorrespondenzen können nicht unwichtige Beiträge liefern. Der weitaus grösste Teil der erhaltenen Baudenkmäler mit den an ihnen befindlichen Inschriften: Tempel, Pyramiden, Gräber, Obelisken war religiösen Zwecken geweiht. Von den auf uns gekommenen Papyri sind vielleicht mehr als neun Zehntel religiösen Inhalts. Aber trotzdem ist dieses Material ziemlich einseitig, fast das ganze verdankt den Totengebräuchen sein Dasein und bezieht sich auf dieselben und das jenseitige Leben. Nur wenige Mythenfragmente sind bekannt, und das Verständnis der religiösen Texte wird durch häufige Anspielungen auf Göttersagen, die uns völlig unbekannt sind, ungemein erschwert. Uebrigens ist unser Material ja ziemlich zufällig, eine unübersehbare Menge von Denkmälern und Papyri sind im Laufe der Zeiten vernichtet worden, und vieles liegt gewiss noch unter dem Sande verborgen. Im folgenden werden wir die wichtigsten Denkmäler, Inschriften und Literaturwerke aus den verschiedenen Epochen der altägyptischen Geschichte, die für die Darstellung der Religion von Bedeutung sind, aufzählen und charakterisieren.

Für das alte Reich sind die Quellen natürlich nicht so sehr reichlich. Eine stattliche Reihe von Gräbern bei Sakkarah in der Nähe von Memphis aus der 4., 5. und 6. Dynastie sowie andere, ohne Zweifel die ältesten, bei Medûm und einige aus der 6. Dynastie bei Assuan an der Südgrenze Aegyptens geben ziemlich dürftige Aufschlüsse über die religiösen Vorstellungen. Die Inschriften sind meistens kurz und formelhaft und nennen die Toten- und die verschiedenen andern Götter, deren Priester die Verstorbenen gewesen sind. Von den Königsgräbern, den Pyramiden, sind die drei grossen ganz ohne Inschriften; dagegen liefern uns fünf von den kleineren bei Sakkarah beinahe 4000 Zeilen religiösen Text. Sie wurden von Maspero in den Jahren 1880 und 1881 in den Pyramiden von Unas (dem letzten König der 5. Dynastie), Teti, Pepi I, Merenra und Pepi II (den vier ersten Königen der 6. Dynastie) entdeckt und mit einer bewunderungswürdigen Schnelligkeit, mit einer vorläufigen Uebersetzung versehen, herausgegeben[1]. Wir

[1] In Recueil des travaux etc. III—XIV; später gesammelt: Les inscriptions des pyramides de Saqqarah 1894; zu diesen Texten vergleiche man Maspero, Études de mythologie I, 150 ff.

haben hier eine Reihe Texte zum Teil in zwei, drei oder vier Abschriften, die sicher bis in die dunkeln Urzeiten der ägyptischen Kultur hinaufreichen. Sie bieten aber in sprachlicher und sachlicher Beziehung so grosse Schwierigkeiten dar, dass eine geraume Zeit hingehen muss, ehe sie ganz gewürdigt und verstanden werden können. Bereits haben sie aber doch unsere Kenntnisse der ägyptischen Religion in hohem Masse bereichert, und wir haben in den Pyramidentexten eines der wichtigsten Mittel, unsern Zweck zu erreichen. Bis fast zur Hälfte sind es Sprüche und Gebete, die dem Verstorbenen seine Ernährung durch die Vermittlung der Götter sichern sollen. Daneben finden wir eine Anzahl magischer Sprüche, die Hunger und Durst, Schlangen und Skorpionen abwehren sollen. Hymnen und Gebete an verschiedene Götter sollen dem Verstorbenen die Hilfe derselben im jenseitigen Leben verschaffen. Mehrere Texte entstammen dem Begräbnisritual: hier handelt es sich besonders darum, dem Toten den Gebrauch seiner Augen, seines Mundes und seiner Glieder wiederzugeben. Wie man sieht, sind die Texte, obschon sie sich alle auf die Totenwelt, auf das Grab und auf den Verstorbenen beziehen, doch ziemlich ungleichartig; beiläufig werden auch viele Punkte der Götterlehre erwähnt, und viele Fragmente von Mythen werden — leider gar oft ziemlich unverständlich — eingestreut oder berührt. Die Auswahl in den verschiedenen Pyramiden scheint ziemlich willkürlich zu sein. Von diesen Texten finden wir einzelne an Grabwänden und Särgen aus dem mittleren Reich wieder; in der saitischen Zeit (26. Dynastie) sind diese alten Texte wieder in Gebrauch gekommen; wir finden viele von ihnen an Sarkophagen und in Gräbern. Le Page Renouf hat sogar einige der Pyramidentexte in Papyri der griechisch-römischen Zeit gefunden.

Von den im folgenden zu erwähnenden Texten gehen viele ohne Zweifel bis auf die ältesten Zeiten zurück, obwohl sie uns nur in späteren Abschriften oder Redaktionen vorliegen. Die diesbezüglichen Fragen sind gewöhnlich sehr schwer zu entscheiden, und eine wirkliche Geschichte der religiösen Literatur in Aegypten lässt sich noch nicht schreiben.

Im mittleren Reiche werden die Gräber ausgiebiger. Die prächtigen Gräber von Siut und Beni-Hasan sowie einige aus der thebanischen Ebene sind von hervorragender Bedeutung. Eine ungeheure Menge von Stelen aus Gräbern, meistens aus Abydos, sind in den Museen Europas und Aegyptens zerstreut; auch sie sind sehr wichtig. Eine grössere Anzahl Holzsärge liefern uns sehr interessante Texte, von denen einige aus den Pyramidentexten bekannt, andere später dem thebanischen Totenbuch einverleibt sind. Die Papyri, die wir aus

dem mittleren Reiche besitzen, gehören meist der Unterhaltungsliteratur an; die wichtigsten sind in Berlin aufbewahrt, wie das Reiseabenteuer Sinuhes, die Erzählung vom Bauer und die Märchen vom König Chufu und den Magikern; ein Petersburger Papyrus enthält die Geschichte vom Schiffbrüchigen[1]. Wichtiger für unsern Zweck ist die im Papyrus Prisse enthaltene „Unterweisung Ptahhoteps", die gewiss schon im alten Reiche verfasst ist, aber nur in Papyri der 12. Dynastie vorliegt. Es kann als ein Handbuch des Umgangs mit Menschen bezeichnet werden[2]. Auch die Unterweisungen des Königs Amenemhat an seinen Sohn, die leider nur verstümmelt in Handschriften aus dem neuen Reiche bewahrt sind, haben für uns Interesse[3]. Ein eigenartiges Literaturwerk ist, leider auch verstümmelt, in einem Berliner Papyrus zu uns gekommen; es ist ein Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele; wir finden hier einen Pessimismus, der sonst auf ägyptischem Boden fremd zu sein scheint[4]. Aus derselben Zeit stammen die Prophezeiungen eines Weisen in dem Papyrus 344 in Leiden, die, so dunkel sie auch sind, doch interessante Einblicke ins Leben und in den Gedankenkreis der Alten gewähren[5].

Die Hyksosperiode ist in jeder Beziehung sehr dunkel; wir können nur ganz im allgemeinen den Kultus des Fremdvolkes und die religiöse Entwicklung Aegyptens in diesem langen Zeitraum verfolgen. In einem Londoner Papyrus findet sich ein Bruchstück einer Erzählung, die die Vertreibung der Hyksos behandelt, und in welcher der letzte Hyksoskönig Apepi auftritt[6]. Erst mit der 18. Dynastie fliessen die Quellen wieder reichlicher. Die Glanzperiode des neuen Reiches (die 18.—20. Dynastie) hat uns reiche Schätze gespendet. Die Tempel und Gräber bieten ein wichtiges Material dar. Die Bilder und Inschriften der Tempelwände sind von sehr verschiedenem Wert, oft sind sie wichtiger für die politische Geschichte als für die der Religion. Die thebanischen Königsgräber enthalten eine ganze Literatur, bei der

---

[1] Sie sind alle von Maspero übersetzt, les contes populaires de l'Egypte ancienne, 2. Éd., 1889. W. Flinders Petrie, Egyptian Tales I—II. 1894—95.

[2] Ph. Virey, Ét. sur le Papyrus Prisse 1887, übersetzt von demselben, Rec. of the Past. N. Ser. III, 1 ff. Diese Uebersetzung ist nur mit Vorsicht zu benutzen; der Papyrus Prisse lässt sich eigentlich noch nicht mit Sicherheit übersetzen.

[3] Uebersetzt von Maspero, Rec. of the Past. II, 9 ff.; besser von Griffith, Aeg. Zeitschr. 34. Bd. 1896.

[4] A. Erman, Gespräche eines Lebensmüden mit seiner Seele. 1896.

[5] H. O. Lange, Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen. Vorläufige Mitteilung. 1903.

[6] Herausgegeben und übersetzt von Maspero, Études égyptiennes I, 195 ff., seine Uebersetzung auch Rec. of the Past. N. Ser. II, 37 ff.

wir später verweilen werden. Die Privatgräber sind besonders für das Studium der Totengebräuche wichtig.

Die für die Religionsgeschichte wichtigste Schrift, der wir in diesem Zeitraume begegnen, ist das sog. Totenbuch[1]. Dieser Name ist eigentlich nicht zutreffend, es ist kein einheitliches Buch mit bestimmter Form und bestimmtem Inhalt; wir besitzen nicht zwei Exemplare aus der guten thebanischen Zeit (18.—20. Dynastie), die ganz gleich sind. Es sind mehr oder weniger umfangreiche Sammlungen von Texten, die dem Verstorbenen notwendig waren und daher mit ihm im Grabe deponiert wurden. Während früher solche Texte an die Grabwände und Särge geschrieben wurden, wurden sie jetzt in Buchform dem Toten mitgegeben; doch sind auch mehrere Kapitel an Grabwänden vorhanden. Naville, der eine schöne Ausgabe der Totenbuchtexte der 18.—20. Dynastie geliefert hat, fand in den Totenpapyri ca. 160 grössere oder kleinere Texte oder Kapitel, für welche sich keine bestimmte Ordnung feststellen lässt. In der saitischen Zeit scheinen die da gebrauchten Totenbuchtexte gesammelt und in eine gewisse, doch für uns unverständliche Ordnung gebracht worden zu sein. Diese Redaktion wurde schon von Lepsius im Jahre 1842 nach einem sehr vollständigen Exemplar in Turin herausgegeben. Viele Kapitel sind hier ganz geändert, und 24 der in der saitischen Redaktion vorliegenden sind überhaupt noch nicht in älteren Papyri aufgefunden: der saitische Kodex scheint 165 Kapitel umfasst zu haben, von denen die vier letzten oft als ein Supplement bezeichnet werden. Die Aegypter gaben dieser Sammlung von Totentexten den Titel „das Buch vom pert em heru“, was die Aegyptologen verschieden wiedergeben; einige übersetzen „Ausgang aus dem Tage“, andere ziehen „Ausgang während des Tages“ vor. Die Sammlung wird auch bisweilen „Das Buch der Vervollkommnung des Verstorbenen“ genannt. Champollion, der bereits auf diese in so vielen Exemplaren vorhandene Schrift aufmerksam geworden war, charakterisierte sie mit dem Namen „Rituel funéraire“, und de Rougé wollte trotz der Gründe, die Lepsius gegen denselben in seiner Ausgabe geltend machte, diese Benennung bei-

[1] Lepsius, Das Totenbuch der Aegypter 1842; Ed. Naville, Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dyn., I—II und Einleitung 1886. The Book of the Dead. Facsimile of the Papyrus of Ani in the Brit. Mus. 1890, übersetzt und mit Einleitung versehen von E. A. W. Budge 1895. Budge hat auch eine vollständige Uebersetzung (Book of the Dead. I—III. 1901) gegeben. Sonst soll von Uebersetzungen nur die von Le Page Renouf und Naville erwähnt werden, welche in den Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. Vol. 14 ff. veröffentlicht wird; die älteren sind unbrauchbar. Eine vorzügliche Einführung in das Totenbuch gibt Maspero, Ét. de Myth. I, 325 ff.

behalten. Es ist jedoch sicher, dass wir es hier mit keinem Ritual zu tun haben; vielmehr ist es eine Art Handbuch für die Toten, ein Führer durch die Totenwelt; die Texte sind erst nach dem Tode und nach dem Begräbnis von dem Verstorbenen zu gebrauchen. Der von Lepsius gewählte Name „Totenbuch“ ist daher allgemein angenommen worden.

Nicht wenige Kapitel des thebanischen Totenbuchs kennen wir aus Texten des mittleren Reiches, sie sind aber ohne Zweifel viel älter. Kapitel 17 war bereits in der 12. Dynastie mit einem dreifachen Kommentar versehen und muss aus uralten Zeiten herstammen. Dasselbe gilt auch vom grössten Teil der Sammlung, obschon es nicht möglich ist, etwas Bestimmtes über den Ursprung der einzelnen Kapitel zu sagen. Vieles war den Schreibern des neuen Reiches unverständlich; daher finden wir oft willkürliche Aenderungen des Textes, und oft sind abweichende Lesarten von gewissenhaften Kopisten dem Text hinzugefügt. Einige Kapitel geben an, dass sie unter bestimmten Königen der ersten Dynastien gefunden oder von ihnen verfasst seien; diese Daten sind wahrscheinlich zum Teil erfunden, um den Texten eine grössere Autorität beizulegen; aber die Kapitel gehen vielleicht dennoch auf die älteste historische Zeit zurück. Dagegen sind andere Kapitel verhältnismässig jung, so die ersten 15 Kapitel, auch Kapitel 125 gehört wahrscheinlich zu den jüngeren Bestandteilen. Einen Beweis für das grosse Alter des Totenbuches finden wir darin, dass der thebanische Amonkultus nirgends erwähnt wird. Diese Texte sind entstanden, bevor Amon mit dem neuen Reiche den ersten Platz in der ägyptischen Götterwelt eingenommen hatte. Es ist die Theologie Unterägyptens, die im Totenbuche obwaltet.

Das Totenbuch besteht aus sehr heterogenen Elementen. Einige Kapitel sind wahrscheinlich rituellen Ursprungs und enthalten Sprüche und Gebete, die alten Begräbnisritualen entstammen, hier aber dem Toten in den Mund gelegt werden, so die Kapitel vom Oeffnen des Mundes des Toten, von seiner Versorgung mit Zaubermitteln, ebenso die Kapitel von den an der Mumie oder im Sarge angebrachten Amuletten. Eine ganze Reihe von Kapiteln sollen Schlangen und andere Ungeheuer abwehren, sie sind als vom Toten gesprochen gedacht, sind aber mit den Zaubersprüchen der Pyramidentexte, die der Mumie zum Schutz dienen sollten, nahe verwandt. Andere Kapitel geben der Mumie die nötigen Anweisungen, um alle Hindernisse in der Totenwelt zu überwinden. Wir können hier natürlich nicht diese Texte näher durchgehen, nur möchten wir einige von den wichtigsten hervorheben. Kapitel 15 enthält Hymnen an die Sonne; Kapitel 17 ist ein Ganzes

für sich und enthält ein sehr altes theologisches und kosmogonisches System. Kapitel 64 ist gewissermassen ein Resumé des ganzen Buches, der Titel lautet in einigen Handschriften: „Das Kapitel, die Kapitel vom Ausgang aus dem Tage in einem Kapitel zu kennen.“ Kapitel 125 ist die allgemein bekannte Gerichtsszene, wo der Verstorbene vor dem Richterstuhl des Osiris gerecht gesprochen wird. Kapitel 130 und die folgenden handeln von der Fahrt des Verstorbenen in der Barke des Râ.

Das Totenbuch ist eine Quelle ersten Ranges, aber leider sind die Texte mehrfach unverständlich. Der Text ist trotz der grossen Anzahl von Handschriften sehr schlecht überliefert, und die kritische Arbeit, die uns das Totenbuch vollkommen zugänglich und verständlich machen soll, ist trotz der wichtigen Beiträge von Maspero und Le Page Renouf noch lange nicht getan.

Eine eigenartige Gruppe von religiösen Schriften sind durch die thebanischen Königsgräber auf uns gekommen[1]. Sie sind alle im neuen Reiche entstanden und sind die wichtigsten Quellen zur Kenntnis der damals herrschenden solären Theologie. Es ist erstens die Sonnenlitanei[2], die Jubelgesänge, mit denen die Götter die Sonne begrüssen, wenn die Barke des Râ abends den Eingang zur Unterwelt erreicht. Der lange Schlusstext der Litanei findet sich auch in einigen Totenpapyri und ist von Naville in seiner Totenbuchausgabe als Kapitel 180 herausgegeben. Ferner überliefert eins von den Königsgräbern uns ein sehr merkwürdiges Fragment einer Legende von Râ[3], wie er das sündige Menschengeschlecht zerstört und Himmel und Erde von neuem ordnet. Aber die grössten und wichtigsten Texte sind „Das Buch von dem, was in Duat (der nächtlichen Sonnenregion) ist“, und „Das Buch von Hades“ oder wie Maspero vorgeschlagen hat „Das Buch von den Pforten“. Die erste Schrift konnte sich einer grossen Popularität erfreuen[4]. Neben der illustrierten Ausgabe, die wir aus den Königsgräbern kennen, ist eine gekürzte Ausgabe ohne Bilder in mehreren Papyri auf uns gekommen. Wie das Totenbuch wurde auch diese Schrift dem Toten mit ins Grab gegeben. Sie handelt von der Fahrt der Sonne in ihrer Barke während der

---

[1] E. Lefébure, Les hypogées royaux de Thèbes I—III, 1886—1889; dazu Maspero, Ét. de myth. II, 1 ff.

[2] La litanie du soleil trad. et comment. par Ed. Naville, Texte et planches 1875; Rec. of the Past. VIII, 103 ff.

[3] Rec. of the Past. VI, 103 ff.

[4] G. Jequier, Le livre de ce qu'il y a dans l'Hades 1894; vgl. Maspero, Ét. de myth. II, 27 ff.

zwölf Nachtstunden, und sie gibt an, dass sie eine genaue Kopie von Texten sei, die an den Mauern des „geheimnisvollen Hauses“ (nach Maspero: des Grabes des Osiris) geschrieben waren. „Das Buch von den Pforten“ [1] behandelt denselben Gegenstand nach andern dogmatischen Gesichtspunkten. Die in diesen Schriften niedergelegte Lehre werden wir später näher betrachten. Auch andere mythologische Texte sind uns durch die Königsgräber überliefert, die weitere, uns beinahe unverständliche Spekulationen der thebanischen Theologen enthalten; zum Teil sind sie mit einer geheimen Schrift geschrieben und mit halb gnostischen Bildern versehen.

Man erwartet ganz natürlich, dass das alte Aegypten mit den vielen religiösen Texten uns auch Ritualbücher hinterlassen habe. Dies ist auch der Fall. Das Ritual für den Kultus des Osiris in seinem Tempel in Abydos kennen wir in einer illustrierten Ausgabe an den Wänden des Tempels [2]. Das Ritualbuch des Amondienstes im thebanischen Heiligtum ist in einem Berliner Papyrus aufbewahrt [3]. Das Ritual, dem man beim Balsamieren der Leiche zu folgen hatte, ist in Papyri zu Paris und Bulaq von Maspero gefunden [4]. Die zum Teil sehr alten Rituale der Totenbestattung, von denen grosse Stücke sich bereits in den Pyramidentexten finden, kennen wir am besten aus den thebanischen Königsgräbern, wo sie illustriert vorliegen, und aus Papyri und Särgen der Spätzeit [5]. Sie sind von grosser Bedeutung für die Erkenntnis der ägyptischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode.

Die magische Literatur des neuen Reiches ist sehr umfangreich und für das Studium der Religion sehr wichtig. Leider ist dieses Gebiet noch wenig erforscht. Der magische Papyrus Harris im British Museum [6] enthält Hymnen an die Sonnengötter und Beschwörungen gegen Krokodile, Schlangen und wilde Tiere, auch gegen das böse Auge. Ein anderer magischer Text im British Museum ist von Birch übersetzt worden [7]. Die magischen Papyri in Paris, Turin und Leyden

[1] Lefébure, Rec. of the Past. X und XII; Maspero, Ét. de myth. II, 163 ff.

[2] A. Moret, Le Rituel du Culte divin journalier en Égypte 1902.

[3] O. v. Lemm, Ritualbuch des Amondienstes 1882. Moret angef. Schr.

[4] Maspero, Mémoire sur quelques Papyrus du Louvre 1875, S. 14—104.

[5] Schiaparelli, Il Libro dei Funerali dei antichi Egiziani I—II und Atlas 1881—1890; dazu Maspero, Ét. de myth. I, 283 ff.

[6] F. Chabas, Le Papyrus magique Harris 1861; eine verbesserte Uebersetzung gab er in Mélanges égyptologiques III, T. 2, 242 ff. und in Rec. of the Past. X, 135 ff.

[7] Rec. of the Past. VI, 113 ff. Vgl. auch W. Pleyte, Étude sur un Rouleau magique du Musée de Leide 1866.

werden gewiss der mythologischen Forschung eine reiche Ausbeute verschaffen, wenn sie näher untersucht werden; ein Turiner Papyrus[1] gibt uns ein grosses Stück einer Legende vom Sonnengotte Râ. Die meisten magischen Papyri enthalten Beschwörungen gegen Krankheiten und Dämonen und Anweisungen zur Bereitung und Einweihung von Amuletten. Auch die auf uns gekommenen medizinischen Handbücher[2] sind von magischen Formularen nicht frei, obwohl sie übrigens sehr ernsthaft die Diagnosen der Krankheiten aufstellen und genaue Rezepte gegen dieselben angeben; wiederholt finden wir in ihnen Anspielung auf Krankheiten der Götter und auf die magischen Mittel, wodurch sie geheilt wurden. In einem Papyrus im British Museum (Sallier IV)[3] haben wir ein Handbuch der Tagewählerei; es ist ein Kalender über glückliche und unglückliche Tage; wir finden in demselben eine Menge von mythologischen Notizen aus der Göttergeschichte. Leider ist der Papyrus ziemlich schlecht erhalten, und manches bleibt uns vorläufig noch unverständlich, denn wie immer begnügt der Verfasser sich sehr häufig mit Anspielungen, die uns nicht hinreichen.

Die religiöse Poesie des neuen Reiches ist uns aus einer Reihe Hymnen an verschiedene Götter bekannt. Sie sind alle pantheistisch gefärbt und eben darum von Interesse für uns. Wir können hier nicht scharf zwischen der liturgischen und der freien religiösen Poesie sondern. Mehrere Hymnen an Osiris, Râ, Amon-Râ, den Nil usw. sind an Stelen und in Papyri aufbewahrt[4]. Zum grossen Teil finden wir in ihnen allen dieselben stereotypen Phrasen verwendet, denn jeder Gott wird als der Höchste, als Vater der Götter und Schöpfer des Weltalls angerufen. Die Sonnenhymnen, die als Kapitel 15 im Totenbuche Platz gefunden haben, sind nach moderner Wertschätzung die besten. Die von dem häretischen König Amenhotep IV. herrührenden Hymnen an den Sonnengott Aten, in mehreren Kopien in den Gräbern zu Tell-el-Amarna gefunden, sind die einzige Kunde, die wir

---

[1] Lefébure in Aeg. Zeitschr. 1883, 27 ff.

[2] Papyros Ebers. Herausgegeben von G. Ebers I—II, 1875; Papyros Ebers. Das älteste Buch über Heilkunde. Uebersetzt von H. Joachim 1890. A. Erman, Zaubersprüche für Mutter und Kind. Aus dem Pap. 3027 des Berliner Museums 1901.

[3] Le calendrier des jours fastes et néfastes. Traduction complète par F. Chabas 1870.

[4] Hymne an Osiris, Rec. of the Past. N. Ser. IV, 14 ff.; Hymne an den Nil ib. N. Ser. III, 46 ff.; Hymne à Ammon-Râ des Papyrus égypt. du musée de Boulaq, trad. et commenté par E. Grébaut 1874; auch von Goodwin übersetzt, Rec. of the Past. II, 127 ff.

von seiner Lehre haben[1]. Von der schönen Literatur des neuen Reiches ist uns besonders die merkwürdige Erzählung von den zwei Brüdern interessant, weil der letzte Teil auffallende Parallelen zur Osirissage darbietet[2]. Sehr interessant sind auch die moralischen Sprüche Anis, die in einem Papyrus in Bulaq sich finden[3]. Sie gestatten uns tiefe Einblicke in die Denkart und den moralischen Sinn der Aegypter des neuen Reiches. Von historischen Dokumenten aus derselben thebanischen Glanzperiode kommt der grosse Papyrus Harris für uns besonders in Betracht[4]. Dieser ist der grösste aller erhaltenen Papyri, 133 Fuss lang; er enthält auf 79 Seiten Listen über die Gaben des Königs Ramses III. an die Haupttempel des Reiches. Hier können wir einen guten Einblick gewinnen in die kolossale Macht und Bedeutung der Priesterschaft und erhalten wir wichtige Aufschlüsse über den Kultus.

Wenn wir uns jetzt zu den späteren Zeiten der ägyptischen Geschichte wenden, dann begegnet uns die merkwürdige Erscheinung, dass die saitische Kultur sich die Kultur der Pyramidenzeit zum Vorbilde genommen hat. Die vor beinahe 3000 Jahren gebrauchten Texte kommen wieder in Anwendung. Die alte Dekoration der Gräber wird aufs neue aufgenommen. Die Gräber dieser Zeit können uns ein sehr wertvolles Material liefern. Die in der Ptolemäer- und Römerzeit gebauten und dekorierten Tempel sind mit mythologischen Inschriften und Bildern bedeckt; die wichtigsten sind die in Denderah, Edfu und Esneh. Diese Texte sind natürlich mit einer gewissen Vorsicht zu benutzen, denn sie repräsentieren die letzte Stufe in der Entwicklung der ägyptischen Religion und Theologie; ein kritisches Studium dieser umfangreichen Texte und Bilder wird gewiss auch für die Gesamtauffassung der ägyptischen Religion fruchtbar sein, aber diese Aufgabe scheint den Aegyptologen eben nicht anziehend zu sein; die bizarre, oft änigmatische Schrift und der nicht weniger bizarre Inhalt wirken abschreckend.

Zu den im vorhergehenden genannten Kompositionen, die sich

---

[1] J. H. Breasted, De Hymnis in Solem sub Rego Amenophide IV. conceptis 1894.

[2] Uebersetzt von Le Page Renouf, Rec. of the Past. II, 137 ff., und von Maspero, Contes populaires, 2. Éd., 1 ff.

[3] F. Chabas, L'Égyptologie I—II. Les maximes du scribe Ani 1876—1878; E. Amélineau, La morale égyptienne. Étude sur le Papyrus de Boulaq No. 4, 1892.

[4] Uebersetzt von Eisenlohr und Birch, Rec. of the Past. VI und VIII. Vgl. A. Erman, Zur Erklärung des Papyrus Harris in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1903.

bis auf die letzten Tage der ägyptischen Kultur mehr oder weniger der Popularität erfreuen durften, kamen in der Spätzeit mehrere religiöse Schriften, die den Toten mit ins Grab gegeben wurden; sie sind aus dem Totenbuch entstanden oder von ihm stark beeinflusst worden. Z. B. „das Buch der Atemzüge", das besonders von den Priestern und Priesterinnen des Amon-Râ bevorzugt worden zu sein scheint[1]; es sind angeblich die Sprüche, durch die Isis den Körper ihres Bruders Osiris wiederbelebt hatte; viele Reminiszenzen aus dem Totenbuch kommen hier vor, z. B. eine kurze Unschuldsbeichte nach Kapitel 125. Ein anderes ähnliches Buch war „das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit"[2]. Auch „die Klagelieder der Isis und Nephthys" waren sehr verbreitet[3]; sie wurden im Osiristempel bei der grossen Feier des Gottes von zwei Frauen gesungen; diese sollten die Schwestern Isis und Nephthys darstellen, wie sie um ihren ermordeten Bruder wehklagen. Ebenso ist „die Litanei des Sokar" eigentlich ein Festgesang; aber wie alle ähnlichen Schriften, die mit den Totengöttern in Verbindung standen, hatten diese Texte magische Eigenschaften und konnten die Toten beschützen. In einem Papyrus im British Museum, der die beiden zuletzt erwähnten Schriften enthält[4], findet sich auch ein drittes, ursprünglich liturgisches Werk, „das Buch vom Niederwerfen des Apepi", das für den Sonnenmythus von Interesse ist. Wie alt diese Schriften sind, lässt sich nach dem vorliegenden Material nicht bestimmen; obschon sie nur in späten Kopien vorliegen, können sie sehr wohl einer viel älteren Zeit entstammen; sie werden aber kaum über die 22. Dynastie hinaus zurückgehen. Magische und mystische Schriften aus der Spätzeit sind häufig, aber nur wenige sind herausgegeben. „Das Buch des Amenhotep, des Sohnes Hapis"[5], ist ein mystischer Traktat, der als Amulett gebraucht wurde; der im Titel genannte Mann war ein berühmter und weiser Zeitgenosse des Königs Amenhotep III. (18. Dynastie); das Buch ist ein viel späteres Machwerk, und der Name Amenhotep soll nur Vertrauen auf die Wirkung des Zaubers erwecken.

[1] J. d'Horrack, Le livre des respirations 1877; übersetzt in Rec. of the Past. IV, 119 ff.

[2] Bergmann, Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit 1877. (Aus den Sitzungsber. d. k. Ak. d. Wiss. in Wien.)

[3] J. d'Horrack, Les lamentations d'Isis et de Nephthys 1866; übersetzt von demselben, Rec. of the Past. II, 117 ff.

[4] E. A. W. Budge, The hieratic Papyrus of Nesi-Amsu. (Archaeologia LII, 393—608.)

[5] Maspero, Mém. sur quelques Papyrus du Louvre, p. 58.

Was wir hier erwähnt haben, ist ja wahrscheinlich nur ein ziemlich zufälliger Bruchteil der religiösen Literatur Aegyptens; ohne Zweifel ist vieles, was die Museen bewahren, noch unveröffentlicht, und jedes Jahr bringt neue Ueberraschungen aus dem Niltal und neue, wichtige Beiträge zur tieferen Kenntnis des ägyptischen Lebens und Denkens. Das Bild, das wir nach den vorliegenden Quellen von der ägyptischen Religion geben können, wird mit Notwendigkeit lückenhaft, einseitig und unsicher sein. Wie das Material bis jetzt benutzt ist, wird aus dem folgenden Abschnitt erhellen.

§ 3. Verschiedene Ansichten über die ägyptische Religion.

Literatur. Allgemeine Betrachtungen und Gesamtdarstellungen der ägyptischen Religion sind zu finden in den bereits genannten allgemeinen Werken. Ausserdem: R. Lepsius, Ueber den ersten ägyptischen Götterkreis und seine geschichtlich-mythologische Entstehung 1851; P. Pierret, Essai sur la mythologie égyptienne 1879; P. Pierret, Le panthéon égyptien 1881; P. Le Page Renouf, Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of ancient Egypt 1879; R. Pietschmann, Der ägyptische Fetischdienst und Götterglaube, Prolegomena zur ägyptischen Mythologie (Zeitschr. f. Ethnol. 1878); C. P. Tiele, Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid I, 1893 (deutsch von G. Gehrich I, 1, 1895); J. Lieblein, Gammelaegyptisk Religion I—IV, 1883—1885; die Anschauungen dieses Verfassers sind kurz zusammengefasst in dem kleinen Buche: Egyptian Religion 1884; H. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Aegypter 1888; V. von Strauss und Torney, Der altägyptische Götterglaube I—II, 1888—1890; E. Lefébure, L'étude de la religion égyptienne; son état actuel et ses conditons (R. H. R. 1886); A. Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter 1890; R. V. Lanzone, Dizionario di Mitologia egizia 1881—1888, gibt eine objektive Darstellung des Quellenmaterials. Sehr wichtig sind die Abhandlungen Masperos in R. H. R. 1880—1890, gesammelt in: Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes I—II, 1893. A. H. Sayce, The Religions of ancient Egypt and Babylonia 1902. E. A. W. Budge, The Gods of the Egyptians I—II, 1904.

Sobald man den Versuch macht, sich nach den vorhandenen Darstellungen der ägyptischen Religion über die Ergebnisse der modernen Forschung zu orientieren, wird man bemerken, dass die Anschauungen der bewährtesten Meister der Aegyptologie ausserordentlich divergieren. Man fühlt, dass man sich hier auf schlüpfrigem Boden bewegt, und dass Vermutungen, Hypothesen und oft gewagte Konstruktionen nur dürftig die grossen Lücken des sicheren Wissens decken; viele Fundamentalfragen werden gar nicht beantwortet, weil die Beantwortung auf Grund des vorhandenen Materials unmöglich ist; man stösst jeden Augenblick auf Angaben, die sich ganz und gar widersprechen. Der Grund hiervon muss natürlich zum Teil in unsern immer wachsenden Kenntnissen der altägyptischen Sprache, in dem sich immer mehr und mehr aufhäufenden Material und in der ver-

schiedenen Kompetenz der Verfasser gesucht werden, aber zum grössten Teil liegt derselbe in der verschiedenen Gesamtanschauung der altägyptischen Zivilisation und in den verschiedenen Gesichtspunkten, von welchen aus die Aufgabe in Angriff genommen wird.

Die Griechen sahen in der ägyptischen Religion den Inbegriff aller Weisheit und alles Tiefsinns; sie suchten daher auf jede Weise den Zusammenhang ihrer eigenen Götter mit den ägyptischen festzustellen, und die dem höheren geistigen Standpunkt befremdlichen Elemente, wie die Tieranbetung, wurden von ihnen symbolisch erklärt. Sie hegten vor der Eigenheit und dem Alter der ägyptischen Kultur eine Ehrfurcht, die sich durch nichts stören liess. Dieselbe Auffassung hat sich mehr oder weniger in der modernen Wissenschaft geltend gemacht; man hat in Aegypten das Wunderland und dessen Kultur in rosiger Verklärung gesehen; nur langsam macht diese Betrachtung objektiveren und nüchterneren Vorstellungen Platz. Die alte ägyptische Theologie hat den religiösen Gedanken und Begriffen so sonderbare Ausdrücke verliehen, dass die alte griechische und die damit verwandte moderne Anschauung erklärlich werden, aber dennoch werden diese mehr und mehr als ein Missverständnis erwiesen. Die ägyptische Religion kann in ihrem Kern nicht von der Theologie, sondern nur vom Kultus aus verstanden werden, denn die Kultusformen liegen eben der Lehre zu Grunde, und das Verständnis der dogmatischen Entwicklung ist durch das Verständnis der Kultusformen bedingt.

Die erste Grundfrage, über welche die Ansichten auseinandergehen, ist die, ob die ägyptische Religion ein einheitliches Ganzes ist, das über 3000 Jahre der ägyptischen Geschichte hindurch im wesentlichen keiner Entwicklung unterworfen war, und für welches die lokalen Verschiedenheiten mehr formaler als realer Natur sind. Die ältere Schule mit de Rougé, Pierret, Brugsch und zum Teil Le Page Renouf ist dieser Ansicht, und diesen Forschern sind Texte aus allen Epochen und allen Orten gleich beweiskräftig. Dagegen sind Maspero in seinen späteren Arbeiten, Pietschmann, Ed. Meyer, Tiele, Sayce und in seiner eigentümlichen Weise Lieblein für den Entwicklungsgedanken eingetreten. In der Tat ist es auch nachweisbar, dass in der ägyptischen Religion die Unterschiede von Zeit und Ort grosse Bedeutung haben. Wie besonders Tiele und Sayce hervorgehoben haben, müssen wir mit zwei Gruppen religiöser Vorstellungen denen der ursprünglichen afrikanischen Bevölkerung und denen der semitischen Eroberer rechnen. Leider lassen diese sich nicht so leicht, wie es sich in den Darstellungen der genannten Ge-

lehrten ausnimmt, scheiden. Aegypten war ursprünglich kein einheitlicher Staat; die politische Einheit konnte verhältnismässig leicht hergestellt werden; die religiöse Einheit wurde eigentlich nur rein theoretisch durch die theologische Spekulation zu stande gebracht; die religiöse Entwicklung lässt sich gewissermassen als ein Streben nach religiöser Einheit erklären. Wir sehen, dass die Lokalkulte sich ursprünglich in keiner Weise decken, wie die ägyptischen Theologen und modernen Systematiker durch symbolische Erklärungen zu erweisen suchen. Eine Einheit in den verschiedenen Perioden ist auch durch die Zeugnisse der Denkmäler ausgeschlossen. Wohl finden wir im grossen und ganzen dieselben Götter und oftmals auch dieselben Texte in allen Perioden der ägyptischen Geschichte, und zwar dürfen wir nicht zu viel Gewicht darauf legen, dass einzelne Götterformen der ältesten Zeit später scheinbar ausgestorben, während neue aufgekommen sind; das könnte in der Dürftigkeit unseres Materials liegen; dadurch wird aber eine Entwicklung nicht ausgeschlossen. Im Gegenteil werden wir in der positiven Darstellung bei jedem Schritt ersehen können, wie der religiöse Gedanke in Aegypten immer rührig und rege gewesen ist, wie neue Lehren in weiteren Kreisen zur Herrschaft gelangten, wie die Theologie der Gebildeten arbeitete und suchte. Die scheinbare Unveränderlichkeit der ägyptischen Religion wie der gesamten ägyptischen Zivilisation erklärt sich zum Teil aus einem charakteristischen Zuge dieses Volkes. Das Ideal lag dem alten Aegypter hinter ihm, in der grauen Urzeit, nicht vor ihm; nur was als alt verbürgt ist oder angesehen wird, hat Autorität; daher greift die ägyptische Zivilisation immer zurück, was sich am deutlichsten bei der saitischen Kulturperiode erkennen lässt; sie ist keine Renaissance, sondern eine Restauration. Die Fortschritte werden eigentlich nur notgedrungen gemacht. Dieses gilt natürlich in vorzüglichem Grade für die Religion: das Neue verdrängt nimmer das Alte, die neuen Gedanken gehen neben den alten einher, die alten Formen sind heilig und unantastbar, wenn auch in dieselben ein ganz neuer Inhalt gelegt wird; die schroffsten Widersprüche waren dem antiken Gedankengang nicht lästig. Die selbstverständlich sehr konservative Priesterschaft hat immer versucht, durch Identifizierung und symbolische Deutungen das Neue mit dem Alten in Zusammenhang zu bringen und zu verschmelzen. Das wirklich Neue wurde, wie in einigen Fällen nachgewiesen werden kann, oft durch eine pia fraus vorausdatiert, um demselben grösseres Ansehen zu verschaffen.

Der Gesichtspunkt für die Betrachtung der ägyptischen Religion ist sehr verschieden angegeben worden. Man hat ihren Kern als

Monotheismus, Pantheismus, Henotheismus, Sonnenkultus, Naturdienst, Animismus oder Fetischismus bestimmt; die neuesten Forscher möchten doch nicht die religiöse Entwicklung aus einer einzigen Quelle ableiten.

Dass die ägyptischen Texte, auch die ältesten, manche Aeusserungen enthalten, die monotheistisch klingen, ist unleugbar. DE ROUGÉ und von den jetzt Lebenden besonders PIERRET haben daraus, dass Gott oft der Einzige, der Unendliche, der Ewige usw. genannt wird, den Schluss ziehen wollen, dass die ägyptische Religion ursprünglich monotheistisch war; sie suchen daneben darzutun, dass dieser Urmonotheismus sich zu einem mehr scheinbaren als wirklichen Polytheismus entwickelt hat, in dem die vielen Götter die verschiedenen Funktionen des einzigen höchsten Gottes vertreten. Mit grosser Gelehrsamkeit hat BRUGSCH versucht, den Pantheismus als den eigentlichen Kern der ägyptischen Religion darzustellen. LE PAGE RENOUF sieht in den Göttern die mächtigen Naturkräfte und will die monotheistischen Ausdrücke durch das unmittelbare Gefühl vom Unendlichen, den „sensus numinis" erklären, der neben der polytheistischen Mythologie sehr wohl bestehen kann. Der ägyptische Monotheismus und Pantheismus können von ernsthaften Forschern nicht übersehen werden, aber diese Vorstellungen gehören der Theologie und nicht dem Kultus und der Volksreligion an; ein spekulativer Drang in monotheistischer oder pantheistischer Richtung lässt sich in allen Epochen beobachten; aber die monotheistischen Ausdrücke konnten sich nimmer vom Symbol losreissen, sie sind das Resultat einer theologischen Umdeutung des Polytheismus, das diesen durchaus nicht aufhebt; sie kommen unmittelbar neben polytheistischen Ausdrücken vor. Das ägyptische Wort für Gott wurde, wie LE PAGE RENOUF bemerkt, nie und nimmer ein Nomen proprium, und der einzige Versuch ausserhalb der Theologie, einen reinen Monotheismus im Kultus und Leben durchzuführen, scheiterte, wie wir sehen werden, und schon dadurch bewies der ägyptische Volksgeist sich als eines wirklichen Monotheismus ganz unfähig.

LEPSIUS wollte im Sonnenkultus den frühesten Kern und das allgemeinste Prinzip des ägyptischen Götterglaubens erkennen, er sieht in Râ den Nationalgott Aegyptens. Ein solärer Charakter lässt sich aber für die meisten der ägyptischen Lokalgötter nicht als der ursprüngliche nachweisen; die grosse Bedeutung des Sonnendienstes und die Identifizierung der Lokalgötter mit Râ ist etwas Späteres; was für LEPSIUS der Ausgangspunkt und das Ursprüngliche ist, ist vielmehr das Resultat.

Lieblein hat den Versuch gemacht, die historische Entwicklung der ägyptischen Religion zu verfolgen. Sein Schema ist: Henotheistischer Naturdienst bis zur Vereinigung des Reiches, dann Polytheismus, der sich aber durch die Vergeistigung der Naturgötter auflöste und dem Monotheismus Platz machte, dieser wurde jedoch, um den religiösen Bedürfnissen des Volkes zu genügen, durch den Tierkultus und die Emanationslehre ergänzt. Dieses Schema lässt sich aber nicht aufrecht erhalten; der Tierkultus gehört zu den ursprünglichsten Elementen der ägyptischen Religion, und Lieblein hat auch Theologie und Volksglauben mehrmals verwechselt.

Pietschmann hat mit seiner Abhandlung einen neuen Weg gezeigt, und die von ihm vertretenen Gedanken haben sich für die Wissenschaft sehr fruchtbar erwiesen. Er hat den alten Gedanken de Brosses' aufgenommen, der den Fetischismus des afrikanischen Kontinents mit dem Tierdienst Aegyptens verglich; er hob den magischen Charakter der ägyptischen Religion hervor, und gleichzeitig machte er auf die fundamentale Bedeutung der Lokalkulte für das Verständnis der Religion und der religiösen Entwicklung aufmerksam. Mit ihm sind im allgemeinen Maspero, Ed. Meyer, Erman, Wiedemann und Sayce einverstanden. Sie wollen zwar durchaus nicht die ganze religiöse Entwicklung einseitig aus diesem einen Grundgedanken ableiten; sie setzen vielmehr verschiedene gleich ursprüngliche Faktoren nebeneinander.

Mehrere Forscher wie Pierret, Le Page Renouf und Lieblein haben geglaubt, einen Verfall der ägyptischen Religion nach vorhergehendem Aufschwung verspüren zu können; nach ihnen sollen die späteren Phasen der ägyptischen Religion viel roher und viel mehr von magischen Elementen durchsetzt sein als die früheren. Wenn damit an eine Degeneration des religiösen Gedankens gedacht ist, so muss diese Behauptung entschieden zurückgewiesen werden; wenn auch die meisten Dokumente, die den ägyptischen Aberglauben illustrieren, aus dem neuen Reich und den späteren Zeiten stammen, so wird damit nichts bewiesen, denn der magische Charakter der uralten Totengebräuche steht fest, und die Quellen für die ältere Zeit fliessen nicht so reichlich wie für die spätere. Etwas anderes ist es, dass vielleicht ein Niedergang des religiösen Lebens mit der steigenden Macht der Priester im neuen Reiche stattgefunden haben mag.

Die Forderung einer Sonderung zwischen Volksglauben und Theologie ist mit vollem Rechte von den Neueren, wie Ed. Meyer und Maspero, aufgestellt worden. Wie immer ist auch in Aegypten der Volksglaube das Fundamentale und Ursprüngliche, in dem wir den

eigentlichen Kern der Religion zu suchen haben; auf diesem baut die Theologie, mit diesem verfährt sie systematisierend und auslegend. Die Volksreligion muss vor allem in den Lokalkulten studiert werden, wenn auch diese uns keineswegs, wie Tiele mit Recht hervorgehoben hat, den Schlüssel zu dem ganzen ägyptischen Götterglauben geben. Immerhin ist es doch richtig, dass den Lokalkulten der erste Platz in der Darstellung der ägyptischen Religion angewiesen werden muss. Leider sind sie uns nur sehr wenig bekannt, und die Quellen lassen uns sehr oft im Stiche, denn beinahe alle unsere Texte von den ältesten bis zu den jüngsten sind in die theologische Form gegossen.

Die altägyptische Theologie darf nicht als eine Art Geheimlehre aufgefasst werden. Mehrere Forscher haben nach dem Beispiel der alten Griechen gemeint, dass die ägyptischen Priester eine verborgene Weisheit besassen, welche sie eifersüchtig dem Uneingeweihten entzogen. Von einer solchen Geheimlehre enthalten die Denkmäler keine Spur. Zwar knüpften die Gebildeten und vor allem die Priester an die grobsinnlichen Vorstellungen einen erhabeneren Sinn, auch gab es eine Lehre, die der symbolischen Erklärung den Weg wies; aber diese Theologie, die eine so gewaltige Rolle im alten Aegypten spielte, war keine Geheimlehre für Eingeweihte, sie stand in vielen religiösen Schriften allen offen und war jedem zugänglich, der die nötige Musse und Fähigkeit hatte, diesen Spekulationen zu folgen. Diese Theologie hatte sich keineswegs von dem krassen Fetischismus losgerissen. Ebensowenig kann die pantheistische Theologie des neuen Reichs als Geheimlehre charakterisiert werden, auch sie lag in leicht zugänglichen Schriften vor. Wenn wir in den Texten manchmal eine scheinbar mystische Sprache, auf die Brugsch viel Gewicht legt, gebraucht finden, so sind es teils poetische Bilder und mythische Anspielungen, die den Alten gewiss nicht so mystisch wie uns erschienen sind, teils phantastische Spielereien mit Wörtern, die oft wahrscheinlich auch den Verfassern unverständlich waren. Auch die Geheimschrift, die bisweilen im neuen Reich, zum Beispiel in den thebanischen Königsgräbern, gebraucht wird, hat ohne Zweifel nichts mit einer Geheimlehre zu schaffen. Die Sonderung zwischen einer exoterischen und einer esoterischen Lehre kann für Aegypten nicht aufrecht erhalten werden. Der Unterschied zwischen dem ganz naiven und dem reflektierten oder rationalisierenden Glauben war natürlich bei dem Charakter der ägyptischen Religion ziemlich gross und hat sich zu jeder Zeit geltend gemacht, aber die Grenzen waren hier immer fliessend. Es ist wohl kaum denkbar, dass die theologische Spekulation mit den symbolischen Deutungen der Göttergestalten nicht einen grossen Einfluss, wo nicht immer, so

doch oft, auf die Läuterung der Auffassung des Göttlichen ausgeübt haben sollte.

Man hat versucht, den ägyptischen Gottesbegriff durch die etymologische Analyse des ägyptischen Wortes für Gott neter zu bestimmen. Dieses Wort bedeutet nach einigen „der sich selbst Verjüngende", nach Le Page Renouf „der Starke". Man wird wohl am besten tun, wenn man mit Maspero diese ganze Frage dahingestellt lässt, denn es bleibt überhaupt zweifelhaft, ob man auch durch eine sichere Etymologie dem Ziele näher kommt.

Aus dem Vorhergehenden wird es wohl ziemlich evident sein, dass es unmöglich ist, die ägyptische Religion systematisch darzustellen; die in dieser Richtung gemachten Versuche müssen als gescheitert betrachtet werden. Eine Darstellung, wie die von Brugsch gegebene, ist mehr eine Darstellung der ägyptischen Theologie als der ägyptischen Religion; als solche und als Quellensammlung wird sie natürlich ihren Platz behaupten. Die allein mögliche Darstellung ist die historische, und die allein zuverlässige Methode ist die kritisch-analytische. Die alte Theologie hat ihre grossen Synthesen ausgearbeitet, die die Erkenntnis des Ursprungs und der historischen Entwicklung verdecken; unsere Aufgabe wird es sein, den entgegengesetzten Weg einzuschlagen, um zur vollen Erkenntnis der konstituierenden Elemente und fundamentalen Gedanken der ägyptischen Religion zu gelangen. Dieses Ziel liegt noch ganz in der Ferne; die Bahn ist eben gebrochen, und erst seit wenigen Jahren ist die historisch-kritische Forschung an der Arbeit. Keiner von den jetzt lebenden Aegyptologen hat sich mit grösserer Kraft und schönerem Erfolge dieser Aufgabe gewidmet als Maspero. Seine durch Genie und Darstellung glänzenden Studien haben in ausserordentlichem Grade dazu beigetragen, die Fundamentalprinzipien und die richtige Gesamtauffassung der ägyptischen Religion klar zu stellen. Die zwei Bände seiner „Études de mythologie" werden immer eine grundlegende Bedeutung behalten. Von seiner Inspiration und seinem intuitiven Blick geleitet, hat er wohl bisweilen die Schwierigkeiten nicht gesehen oder ist zu leicht über dieselben hinweggegangen, und in der Tat stellen grosse Schwierigkeiten sich der vollen Lösung der Aufgabe entgegen. Die grossen religiösen Texte sind zum grossen Teil, wie das Totenbuch, schlecht überliefert und strotzen von sprachlichen und sachlichen Rätseln. Inhaltlich sind sie oft ziemlich leer und phrasenhaft. Die etymologischen Spielereien und die phantastischen Metaphern der alten Verfasser sind teils ermüdend und für unsere Erkenntnis ganz unfruchtbar, teils rätselhaft, um nicht zu sagen sinnlos. Die nötigen Vor-

arbeiten für eine neue historische Darstellung der ägyptischen Religion und Mythologie, in erster Reihe eine monographische Bearbeitung der Lokalkulte und eine Sammlung der zerstreuten Mythen- und Legendenfragmente, sind noch nicht in Angriff genommen. Viele Göttergestalten sind bis zur Unkenntlichkeit von der Theologie umgestaltet worden, und ebenso notwendig wie die Sonderung zwischen Volksglauben und Theologie ist, ebenso schwierig ist es, eine solche durchzuführen; es ist unmöglich, die Bedeutung der theologischen Spekulation für die religiösen Vorstellungen des Volks zu ermessen. Die Quellen sind nicht nur einseitig, insofern sie meistens funerären Inhalts sind; auch in einer andern Beziehung sind sie einseitig, weil sie immer ein Ausdruck der offiziellen, priesterlichen und staatlichen Religion sind; verhältnismässig sehr selten sind die Denkmäler, die uns einen Einblick in das religiöse Leben des gemeinen Mannes geben, und eben derartige Denkmäler können nicht hoch genug geschätzt werden.

Wenn wir im folgenden sowohl die Volksreligion als die Theologie darstellen, wird manches sich unvermeidlich hypothetisch gestalten müssen. Das meiste kann nur in allgemeinen Zügen gegeben werden; viele Fragen müssen unbeantwortet dahinstehen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass jede Darstellung der ägyptischen Religion, die nur einigermassen ins einzelne geht, nach wenigen Jahren veraltet ist.

§ 4. Die Götter des Volksglaubens.

„Zufrieden sind alle Götter im Himmel, alle Götter auf Erden und im Wasser, zufrieden sind alle Götter des Südens und Nordens, alle Götter des Westens und Ostens, zufrieden sind alle Götter der Gaue und alle Götter der Städte.“ In dieser Weise wird ganz charakteristisch die genannte ägyptische Götterwelt in einem der Pyramidentexte zusammengefasst. Ueberall, wohin der Aegypter sich wandte, sah er göttliche Wesen. Die Natur um ihn war göttlich beseelt, und alles Leben schien ihm ein göttliches Mysterium. Die Himmelskörper in ihren gesetzmässigen Bahnen, die fruchtbare Muttererde, den geheimnisvollen, segenbringenden Nil konnte er nur als mächtige Götter auffassen, deren Hilfe er nicht entraten konnte. Seine Phantasie bevölkerte die Wüste mit schrecklichen Fabeltieren, Sphinxen und Greifen und liess ihn im Sausen der Blätter göttliche Stimmen vernehmen. Der alte Aegypter war, wie zum Beispiel seine Kunst es offenbart, ein scharfer Beobachter des Naturlebens, und die Charakterzüge der Tiere konnten ihm nicht entgehen; als echtem Orientalen waren ihm die Tiere mit übernatürlichen Gaben ausgerüstet, er legte ihnen Redefähigkeit, prophetische Gabe und übermenschlich scharfe Sinne bei; er sah

sie als von Göttern und Dämonen beseelt an und zollte daher vielen Tieren göttliche Verehrung. Die Welt der Toten bevölkerte er mit einer unzählbaren Menge von Dämonen und Göttern entweder in menschlicher oder tierischer Gestalt.

Alles wurde von den Aegyptern vergöttlicht: Bäume, Tiere, Menschen, ja selbst Gebäude — der Amon-Râ-Tempel in Theben wurde als eine Göttin angerufen und dargestellt. Götter und Dämonen konnten überall ihren Sitz nehmen und ihren guten oder schädlichen Einfluss durch ihre Inkarnation ausüben.

Dass solche zum Teil animistischen oder fetischistischen Gedanken und Vorstellungen dem ägyptischen Volksglauben zu Grunde lagen, ist jetzt nach den Forschungen Pietschmanns und Masperos wohl ausser allem Zweifel. Der Tierkultus [1], der den Griechen als etwas so Befremdendes begegnete, und den sie aus Ehrerbietung für die ägyptische Weisheit als tiefsinnige Symbolik erklärten, während derselbe in den Augen eines Juvenal das Land verächtlich machte, ist im Zusammenhang mit dem eben vorgeführten Gedankengang zu deuten; er ist ein Ueberrest einer fetischistischen, primitiven Religionsstufe, von der die ägyptische Religion sich nimmer loszureissen vermochte. Mit zähem Konservatismus haben die Aegypter trotz der Fortschritte in der Kultur an ihrem Tierkultus festgehalten; pantheistische Theologie und Mystizismus legten in ihn erhabenere Gedanken hinein, aber seine Macht wurde erst durch den Sieg des Christentums gebrochen. Moderne Forscher sind denselben Weg wie die ägyptische Theologie und die griechische Philosophie gegangen und haben den Tierkultus symbolisch erklären wollen, aber wie im vorigen Abschnitte nachgewiesen wurde, wird man auf diesem Weg nie und nimmer zu dem eigentlichen und ursprünglichen Kern des ägyptischen Glaubens gelangen. Die alten Erklärungsversuche fanden den Tierkultus als Tatbestand vor, sie setzten sich nicht das Ziel, wie es die Wissenschaft tun muss, die ursprünglichen Gedanken der Sache aufzudecken und zu beleuchten, vielmehr wollten sie die rohen Vorstellungen vergeistigen und modifizieren. Pierret und Lieblein, die mit Unrecht den Tierkultus als eine spätere Ausgeburt der ägyptischen Religion ansehen, wollen die Tiergestalten als eine Art hieroglyphischer Zeichen zur Unterscheidung der einzelnen Götter deuten, aber diese Auffassung hat Pietschmann mit Recht abgewiesen. Welcher innere Zusammenhang zwischen dem

[1] Die Hauptstellen über den Tierdienst sind: Herodot II 65—76, III 28; Diod. Sic. I 83—90; Strabo XVII 38—40; Plutarch, De Is. et Osir. 71—77. Parthey gibt in seiner Ausgabe der letzten Schrift S. 261 ff. eine Liste der verehrten Tiere.

Tier und dem Gott, wie wir ihn aus seinen Funktionen und seinem Kultus kennen, besteht oder ob überhaupt ein solcher vorhanden ist, kann natürlich nicht in jedem einzelnen Falle von uns entschieden werden. Warum wurden die Nilgötter als Widder angebetet? Warum war der Schöpfer und Schirmherr der Menschen in Ombos ein Krokodil? Darüber lassen sich viele plausible und geniale Bemerkungen machen, und sie sind auch gemacht worden, aber ihr Wert ist ziemlich zweifelhaft. Eine totemistische Erklärung des ägyptischen Tierkultus ist nicht versucht worden und lässt sich wohl auch aus Mangel an Material nicht versuchen.

Manche Tiere wurden allgemein oder ziemlich allgemein verehrt, wie der Sperber und die Katze, andere waren nur in einzelnen Gauen in Ehren gehalten, in andern verhasst, wie das Krokodil und der Hippopotamus; Tausende von Tiermumien hat man an verschiedenen Orten gefunden: Krokodile, Katzen, Schwalben, Ichneumone usw. Zum Teil verdanken diese Tierfamilien ihre Heiligkeit den Göttern oder Göttinnen, die ihren Sitz in einem Exemplar derselben genommen. Wie weit diese Verehrung ganzer Tiergattungen getrieben wurde, können wir nicht ersehen; in einzelnen Fällen können wir doch feststellen, dass der schlichte Mann eine Schlange, eine Gans oder eine Katze anbetete, wahrscheinlich wie der Neger seinen Fetisch anbetet.

Daneben steht der eigentliche Tierkultus, bei dem ein besonders erwähltes Tier als Inkarnation eines Gottes angesehen und mit Tempeln, Priestern, Festtagen usw. ausgestattet wurde. Solche heiligen Tiere fanden sich gewiss an mehr Kultusstätten, als wir vorläufig konstatieren können. Die bekanntesten sind der berühmte Stier Apis in Memphis, der heilige Stier des Râ, Mnevis, in Heliopolis und der Widder (oder Bock?) des Osiris in Mendes; der heilige Bennu, ein fabelhafter Vogel, wurde als Seele des Osiris verehrt, es ist kaum richtig, wenn man meint, dass er der Phönix der Griechen sein sollte. Ob aber zum Beispiel Thot zu Hermopolis in der historischen Zeit in der Gestalt eines lebenden Ibis verehrt wurde, lässt sich nicht sagen; ebensowenig können wir den Tierdienst an den meisten andern Kultusstätten näher beschreiben; die einheimischen Quellen lassen uns hier im Stiche und die griechischen erwähnen nur die unterägyptischen Kulte. Es ist wohl als ein Schritt vorwärts von dem reinen Tierkultus zu betrachten, wenn der Gott als in einer mit Tierkopf versehenen Statue wohnend angesehen wurde, und dieses Idol das heilige Tierindividuum vertrat. Dadurch wurde jedoch der reine Tierdienst keineswegs verdrängt.

Wenn wir uns jetzt zu einem der fundamentalen Elemente der ägyptischen Religion, dem Lokalkultus, wenden, dann ist unsere Auf-

gabe ganz klar: dieselbe ist, die einzelnen Göttergestalten des ägyptischen Pantheon in ihrem ursprünglichen Charakter zu erkennen und zu ihren ursprünglichen Kultusorten zurückzuführen. Grosse Schwierigkeiten stellen sich uns hier entgegen, vor allem die Dürftigkeit der Quellen, besonders was die oberägyptischen Kulte der ältesten Zeit betrifft, dann aber der Umstand, dass beinahe alle unsere Texte, auch die ältesten, das Gepräge der synkretistischen Theologie tragen. Bereits in der ältesten historischen Zeit ist die Auflösung und Vermengung der Lokalkulte in vollem Gange. Man kann auch, wie Tiele mit Recht bemerkt hat, die Lokalkulte zu stark urgieren; sie können keineswegs alle ägyptischen Gottheiten erklären, und vieles bleibt noch ganz unklar. Hier wollen wir versuchen, das Wesen des Lokalkultus zu veranschaulichen und die wirkenden Ursachen der Bewegung, die die Lokalkulte vermengte und den Lokalgöttern grössere Macht und allgemeinere Ausbreitung verschaffte, zu erkennen.

Der Lokalgott war der Herr des Orts, er hatte seinen Platz im Tempel in der Mitte seiner Domäne, sein Kultus war die Obliegenheit des örtlichen Gemeinwesens; er war der Schirmherr und Beschützer der Stadt und ihres Bezirks, und sein Segen war den Einwohnern unentbehrlich. Sein Kultus schliesst durchaus nicht die Verehrung anderer göttlicher Wesen aus; die grossen Lichtgötter des Himmels standen aber den Menschen ferner als der Gott des Ortes, der in ihrer Mitte thronte; auch war es nicht so notwendig, ihnen einen pedantisch geregelten Dienst zu widmen, sie waren ja über die Menschen so hoch erhaben und kümmerten sich nicht um die kleinen Sorgen und Freuden der Gemeinde. Auch andere Gottheiten konnten dem Lokalgott zur Seite stehen, die ihre Bedeutung für bestimmte Seiten des Lebens hatten. Die meisten der bekannteren Götter Aegyptens waren ursprünglich Lokalgottheiten bestimmter grösserer oder kleinerer Bezirke, und erst allmählich hat sich ihr Kultus von seinem ursprünglichen Sitz aus weiter verbreitet.

Bei von einer Ortschaft ausgehenden Ansiedelungen folgte natürlich der Lokalgott derselben mit; dass solche Wanderungen in der vorhistorischen Zeit den Kultus verschiedener Gottheiten verbreitet haben, ist höchst wahrscheinlich. Maspero hat den Versuch gemacht, aus dem Horusmythus von Edfu die Andeutungen über das Vordringen dieses Gottes vom Süden nach dem Norden hervorzuheben. Daraus lässt sich vielleicht auch erklären, warum wir einzelne Götter wie Sebek, Thot und andere sowohl in Ober- als in Unterägypten als Lokalgötter finden: die unterägyptischen Städte können Töchterstädte der oberägyptischen sein; denn die Kultur ist wahrscheinlich im Nil-

tal von Süden nach Norden vorgerückt. Ueberhaupt war es bei dem regeren Verkehr und einer innigeren Verbindung zwischen den ursprünglich selbständigen Gauen und Städten ganz natürlich, dass Lokalgottheiten mit ihren Anbetern nach Nachbarstädten übersiedelten. Sie konnten dann den lokalen Göttern affiliiert werden und hatten als θεοὶ σύνναοι in den Tempeln ihren besonderen Kultus. Nachbargottheiten übten ganz natürlich eine gewisse Anziehung aufeinander aus, die nach und nach zu einer engeren Verbindung führen konnte. Die lokale Theologie wurde nicht müde, die verbindenden Momente aufzudecken und die Gegensätze auszugleichen. Auf diese Weise konnte es zur Konstituierung einer Götterfamilie kommen. Diese sog. Triaden sind nicht, wie Brugsch meint, ein kosmogonisches Element der ägyptischen Religion; wahrscheinlich hat Maspero recht, wenn er sie aus der Vereinigung benachbarter Kulte erklärt wissen will. Die Triaden bestehen in der Regel aus Vater, Mutter und Sohn, aber auch wie in Elephantine aus einem Gott und zwei Göttinnen.

Die Macht und Bedeutung eines Gottes stand selbstverständlich im Verhältnis zu derjenigen der Stadt oder des Gaues, dessen Herr er als Lokalgott war. Während einige der altägyptischen Götter nie über ihre ursprünglichen Grenzen hinausdrangen und nimmer die Schar ihrer Verehrer in nennenswertem Grade wachsen sahen, wurden andere durch die politische Bedeutung ihres Heimatsortes hochberühmt und allgemein verehrt. Im vereinigten Reich wurde natürlich der Lokalgott der Residenzstadt in die erste Reihe gestellt; der Lokalgott des Gaues, aus dem das Herrschergeschlecht stammte, wurde auch bevorzugt. Zu allen Zeiten sorgten die Könige mit frommem Eifer für die Lokalkulte, aber es machte sich eine Stufenfolge geltend nach der politischen und kulturellen Bedeutung der Städte. Der Tempel des Ptah in Memphis, der Sonnentempel in Heliopolis, der Osiristempel in Abydos und ähnliche Hauptheiligtümer des Landes wurden niemals von den Königen vergessen; dagegen scheute Ramses II. sich nicht, in grossem Stil kleinere Heiligtümer zu zerstören, um in bequemer Weise Baumaterial für Tempel seiner Lieblingsgötter zu bekommen.

Doch nicht nur die politische Bedeutung des Kultusortes konnte zum Ansehen der lokalen Gottheit beitragen; wir sehen auch in der ägyptischen Religion, wie der religiöse Gehalt eines Mythus und der mit einem Gotte verknüpften Gedanken ihm eine ganz einzige Macht über die Gemüter verleihen und seinem Kultus überall den Weg bereiten konnte. Wir denken hier an Osiris und seinen Mythus. Auf ähnliche Weise drang der Sonnenkultus, von der heliopolitanischen

Theologie unterstützt, siegreich vor, und nach und nach wurden die alten Lokalgötter mehr oder weniger in Sonnengötter verwandelt; diese geistige Bewegung vereinigte sich im neuen Reich mit den politischen Faktoren und machte den thebanischen Amon-Râ zum Nationalgott Aegyptens.

Solche politische und religiöse Faktoren wirkten unaufhörlich zusammen und können zum grossen Teil den Uebergang vom reinen Lokalkultus zu einer allgemeinen Verehrung oder zum Landeskultus erklären; aber wir können nicht im einzelnen nachweisen, wie diese Entwicklung betreffs der einzelnen Gottheiten verlaufen ist, und vieles ist noch ganz dunkel und unerklärlich.

Der Lokalgott, der natürlich in den Augen seiner Verehrer die wichtigste Gottheit und der Schöpfer aller Dinge war, konnte übrigens von sehr verschiedener Natur sein, ein Sonnengott, wie Anher, Tum und Horus in Edfu, ein Erdgott, wie wahrscheinlich Set, Amon und Min, ein Nilgott wie Chnum und Harschef, eine Personifikation des Himmels wie Hathor. Einige Gaue verehrten weibliche Wesen als ihre Herrscherinnen wie Neit, Sechet, Hathor. Einige Lokalgötter waren anonym wie „der im Westen“ (Chentamentet). Wie vorher bemerkt, sind die Lokalkulte leider noch zu wenig bekannt, besonders die oberägyptischen. Mit Ausnahme der Osirissage kennen wir keine von den Mythen, die sich ohne Zweifel an mehrere der Lokalgötter anknüpften. Es scheint, dass verschiedene Grab- oder Totengötter auch lokal verehrt wurden; es kann nachgewiesen werden, dass in einzelnen Gauen neben dem Stadtgott auch ein Grabgott einen besonderen Kultus hatte, er wird der Herr der zur Stadt gehörenden Nekropolis genannt. Solche lokalen Totengötter waren Sokar im Memphis, Chentamentet in Abydos, Anubis in Siut. Ob auch anderswo ähnliche Lokalgötter der Nekropolen verehrt wurden, wissen wir nicht, auch können wir nicht das Verhältnis zwischen dem Gott der Lebenden und dem der Toten näher bestimmen. Die Totengötter sind früh der theologischen Spekulation anheimgefallen oder wurden von Osiris verdrängt.

Die Lokalkulte können doch nicht alle ägyptischen Göttergestalten erklären; eine Reihe von Gottheiten lässt sich nicht lokalisieren, sie wurden wahrscheinlich im ganzen Niltal verehrt, wenn sie auch nicht besondere Kulte hatten. Es waren dies die Licht-, Himmels- und Elementargötter: der Sonnengott Râ, der Mond Âh, der Himmel Nut, die Erde Qeb und der Nil Hâpi; diese den Menschen ferner stehenden Wesen wurden zum grossen Teil sehr früh mit verwandten Lokalgöttern identifiziert, wie Râ mit Horus und Tum, Âh mit Thot, Nut

mit Hathor, Hâpi mit Osiris und Harschef. Die Rolle der Gestirne in der ägyptischen Volksreligion lässt sich nicht bestimmen; in der Theologie war ihre Bedeutung gross; die grösseren Sterne wurden sehr früh mit einigen Hauptgottheiten in Verbindung gebracht. Ebenso scheinen einige Gottheiten und Dämonen, die mit dem täglichen Leben in Zusammenhang standen, allgemein verehrt gewesen zu sein, wie Erntegöttinnen und Geburtsgöttinnen. Nach dieser allgemeinen Charakteristik der ägyptischen Götterwelt wollen wir die wichtigsten Gottheiten näher betrachten.

Der am allgemeinsten, zu allen Zeiten verehrte Gott ist Râ, die Sonne. Er hatte unter diesem Namen keinen Lokalkultus, wohl wurde aber die Sonne unter andern Namen als Lokalgott angebetet. Râ wohnte nicht wie die Lokalgötter auf Erden unter seinen Verehrern, er segelte in seiner Barke über den Himmel und war der grosse Wohltäter der ganzen Natur, der Spender alles Lebens, der Herr der Jahreszeiten, der Beschützer Aegyptens, an den die Menschen sich lobpreisend und dankbar wendeten. Râ ist das Licht, das die Finsternis vertreibt, er kämpft täglich mit der Wolkenschlange Apepi; obschon er am Abend von der Finsternis überwunden zu sein scheint, geht er doch den nächsten Morgen wieder triumphierend einher. Dieser tägliche Lauf der Sonne über den Himmel hat die Gemüter in hohem Grad gefesselt und wurde der Ausgangspunkt sowohl von Mythen als von theologischen Spekulationen. Râ wurde früh euhemeristisch als der erste König Aegyptens aufgefasst, und es entstand ein ganzer Sagenkreis von ihm und seiner Geschichte, von dem einige Bruchstücke auf uns gekommen sind. Es wird erzählt, wie Isis durch ihren Zauber den alternden König Râ zwang, seinen Namen zu sagen, damit sie seiner göttlichen Macht teilhaft werden könnte. Râ wurde von einer von Isis erschaffenen giftigen Schlange gestochen, und sie wollte nicht eher das Gift aus seinem Körper vertreiben, als bis er ihr seinen verborgenen Namen gesagt und ausserdem dem Horus seine beiden Augen (Sonne und Mond) gegeben hatte. Ein anderes Fragment berichtet, wie die Menschen sich gegen Râ empörten, weil er alt geworden war; Hathor wurde gesandt, um die Menschen zu töten, und die Kriegsgöttin Sechmet watete in dem Blute der Geschlachteten. Aber Râ machte der Schlächterei ein Ende, er fasste den Beschluss, im Himmel zu wohnen und eine neue Weltordnung einzurichten.

Es kann aus den Texten nachgewiesen werden, dass die Könige der fünften Dynastie einen besonderen Kultus des Râ in eigenen Heiligtümern, deren Namen überliefert sind, eingerichtet hatten. Werden wir hierin den Versuch sehen müssen, eine einheitliche und eine Reichs-

religion herzustellen? Diese Frage lässt sich nicht beantworten. Der betreffende Kultus hielt sich nicht lange. Diese Heiligtümer des Râ, von denen eins in den letzten Jahren freigelegt ist, waren dem hieroglyphischen Deutzeichen nach von einer eigenartigen Form, etwa ein viereckiges Untergebäude mit schrägen Seiten, auf dem ein Obelisk angebracht war. Sie waren mit einer zahlreichen Priesterschaft versehen, und bisweilen wurden auch Hathor und Horus ebendaselbst verehrt. Die Obelisken standen zu allen Zeiten mit der Sonnenverehrung in Verbindung. Râ wurde sehr früh mit den lokalen Sonnengöttern Tum und Horus identifiziert, aber noch mehr: die Sonnentheologie, die ihre Heimat in Heliopolis hatte, wurde eine geistige Macht im ganzen Lande, welche die meisten Gottheiten in ihren Schmelztiegel warf und in Sonnengottheiten verwandelte. Eine der allgemeinsten Kombinationen ist „Râ-Horus in den beiden Horizonten"; im neuen Reich wird Amon-Râ der dominierende Gott des ägyptischen Pantheon.

Qeb (die Erde) und Nut (der Himmel), Schu und Tefnet sind kosmogonische Gottheiten, die keinen Lokalkultus besassen. In der ältesten Zeit tritt Qeb bisweilen als Totengott auf, aber er wurde in dieser Eigenschaft fast ganz von Osiris verdrängt. Nut als Totengöttin hielt sich sehr lange; sie offenbarte sich dem Toten in einem heiligen Sykomorenbaum, wenn er die Totenregion betrat, und beschenkte ihn mit Brot und Wasser.

Horus ist einer der wichtigsten Götter des alten Aegypten, aber es ist leider zurzeit ganz unmöglich, seine Natur mit Sicherheit zu erforschen. Bereits in den ältesten Gräbern und in den Pyramidentexten finden wir verschiedene Horusformen erwähnt; es scheint, dass er als Sonnengott an mehreren Orten verehrt wurde. Hor-ur, „der ältere Horus", wurde als eine Personifikation des Himmels angesehen. Der Himmel ist nach dieser Auffassung ein grosses Angesicht, dessen rechtes und linkes Auge die Sonne und der Mond sind. Nach einer sehr primitiven Anschauung war dieses Angesicht von vier Haarflechten oder von den vier Söhnen des Horus, Amset, Hâpi, Duamutef und Kebehsenuf gestützt. Eine der am meisten erwähnten Formen des Sonnengottes Horus war Har-em-achuti (Horus der beiden Horizonte), der Harmachis der Griechen, den der grosse Sphinx von Gizeh darstellen soll; es ist die Sonne, die ihren täglichen Weg vom östlichen zum westlichen Horizont zurücklegt. Als Sonnengott wurde Horus frühzeitig mit Râ in Verbindung gebracht und galt als seine Seele oder als sein Sohn, der wie Râ mit den Mächten der Finsternis zu kämpfen hat. In Edfu war sein Symbol eine geflügelte Sonnenscheibe, und der

Sperber war sein heiliger Vogel; er selbst wird mit Sperberkopf abgebildet. In der Osirissage tritt Horus auf als Sohn der Isis; ob dieser eine ganz andere Gottheit als „der ältere Horus“ ist, wie die meisten Aegyptologen meinen, lässt sich nicht entscheiden. Die Horusform Har-pe-chred „Horus das Kind“ wird von den Griechen als Harpokrates erwähnt; wenn sie ihn als Gott des Schweigens charakterisieren, beruht dies auf einem Missverständnis der ägyptischen Abbildung, die ihn als ein den Finger an den Mund führendes Kind darstellt. Dass der Horuskultus im Niltal Propaganda gemacht, hat in der Horussage von Edfu Spuren hinterlassen; wahrscheinlich hat er sich an vielen Orten mit dem Lokalgott, wenn dieser ein Lichtgott war, assimiliert, so z. B. mit Sepdu, der im östlichen Delta verehrt wurde; dieser Gott war ursprünglich eine Personifikation des pyramidenförmigen Zodiakallichtes, das morgens und abends am Himmel zu sehen war.

Tum war der Herr von On (Heliopolis) in Unterägypten, der in religiöser Beziehung wichtigsten Stadt des ganzen Landes, wo die Sonnentheologie, die einen so grossen Einfluss auf die religiöse Entwicklung ausüben sollte, ausgebildet war. Tum war ein Sonnengott, ist uns aber als Gott des Volksglaubens sehr wenig bekannt; er wurde immer als Mensch dargestellt. Die Göttin Jusas, die in Heliopolis — doch erst später — als seine Gattin verehrt wurde, war wahrscheinlich eine künstliche Schöpfung der Theologie.

Ptah, der grosse Gott von Memphis, gehört zu den angesehensten der ägyptischen Götter; Memphis als Hauptsitz der Kultur und Verwaltung des alten Reiches verlieh ihm als memphitischem Lokalgott eine grosse Macht, und seine Verehrung war zu allen Zeiten ausgedehnt und allgemein. Nach Maspero war er ursprünglich ein Erdgott, wie auch der alte Gott Tatonen, mit dem er früh identifiziert wurde. Neben ihm wurde in Memphis der Grabgott Sokar verehrt, aber sehr früh ist Ptah mit ihm zu Ptah-Sokar verschmolzen; er wurde dann als mumifizierter Mensch dargestellt. Als der Osiriskultus sich über ganz Aegypten verbreitete, konnte Osiris zwar den alten Grabgott nicht verdrängen, aber es entstand eine neue Kombination Ptah-Sokar-Osiris. Ebenso wie Sokar die tote Form des Ptah, war der heilige Apisstier seine lebende Form, sein Sohn, der sein Leben auf Erden wiederholt, der die Anbetung der Lebenden empfängt. Die Heiligkeit des Apis ist aus den griechischen Berichten genugsam bekannt. Sein Kultus in Memphis ist uralt, wenn wir auch erst von der 18. Dynastie ab ausführlicher unterrichtet sind. Im Jahre 1851 fand Mariette das sog. Serapeum von Memphis, die Ruhestätte der Apisstiere, mit den Mumien von 64 derselben, die von Amenhotep III. (18. Dynastie) bis

zu der Ptolemäerzeit gelebt haben. Der verstorbene Apis wird Osiris-Apis, der Serapis der Griechen.

Ptah vereinigte mit sich als seine Gattin die löwenköpfige Sechmet. Nach Maspero war sie ursprünglich eine Lokalgottheit in Latopolis in der Nähe von Memphis und war eine Himmelsgöttin, mit Hathor verwandt. Ihre Verbindung und die ihres Sohnes Nefer-Tum mit Ptah ist nur sekundär. Sie wird als eine kriegerische, durch Feuer vernichtende Göttin in den Texten erwähnt und löwenköpfig dargestellt. In der memphitischen Triade wird in den späteren Zeiten Nefer-Tum von Imhotep, dem Imuthes der Grechen, abgelöst. Er ist ein Halbgott, ein vergöttlichter Mensch aus der ältesten Zeit der ägyptischen Geschichte. Sein Kultus wurde erst in der hellenistischen Zeit volkstümlich; er gilt dann als ein gelehrter und zauberkräftiger, durch medizinische Kenntnisse ausgezeichneter Gott.

Osiris ist eine der Hauptgestalten des ägyptischen Pantheon. Er spielte eine ausserordentliche Rolle im Volksglauben und in der Lehre von den Schicksalen der Toten; es fehlt uns nicht an Texten, die seiner erwähnen, aber dennoch divergieren die Anschauungen der Aegyptologen über ihn sehr. Während früher sein Kultus als aus Abydos stammend angesehen wurde, hat Maspero versucht, seinen unterägyptischen Ursprung zu erweisen. Brugsch und Ed. Meyer wollen in ihm einen Sonnengott sehen; nach Maspero ist er ursprünglich ein Nilgott oder ein Gott der Toten, der erst später mit der verstorbenen Sonne (der Nachtsonne) identifiziert und in einen Sonnengott umgedeutet wurde. Tiele meint, dass er eine von der ganzen Nation verehrte Gottheit war; das Richtige wird wohl sein, dass er erst allmählich, ohwohl bereits sehr früh, ein Nationalgott wurde. Eben weil er eine so angesehene Gottheit war und überall seine Herrschaft über die Gemüter befestigte, ist seine ursprüngliche Gestalt im Laufe der Jahrhunderte von der Theologie bis zur Unkenntlichkeit verzeichnet worden. Sein Kultus im Delta war uralt; er heisst „der Herr von Busiris“ und wurde dort in der Gestalt eines entblätterten Baumes (oder wie sonst das hieroglyphische Zeichen gedeutet werden soll) verehrt; später wurde dieser Baum von der Theologie als sein Rückgrat erklärt; in Mendes war ein heiliger Widder sein Vertreter im Tempel. Möglich ist es auch, dass Osiris sich mit den ursprünglichen Lokalgöttern dieser Ortschaften assimiliert hat, mit einem Nilgott in Mendes und mit dem Gott Dedu (der Name des entblätterten Baumes) in Busiris. Sehr früh war er mit dem Grabgotte Chentamentet in Abydos verschmolzen, und in der historischen Zeit war er als Osiris Chentamentet „Osiris im Westen“ am meisten bekannt; Abydos wurde die heilige

Osiris-Stadt, wo sein Grab gezeigt wurde; viele Städte rühmten sich, Reliquien von Osiris, Teile seines von Set zerstümmelten Leichnams, zu besitzen. Als Gott der Toten assimilierte er sich nicht nur mit Chentamentet, sondern auch mit Ptah-Sokar in Memphis, andere Totengötter, wie Qeb, scheint er beinahe ganz verdrängt zu haben. Sein Mythus gruppierte um ihn als Zentrum ausser den beiden andern Gliedern seiner Triade, Isis und Horus, eine ganze Reihe sonstiger Götter: Set, Nephthys, Anubis, Qeb, Thot usw. Die osirianische Lehre vermochte zwar nicht die alten Vorstellungen vom jenseitigen Leben zu verdrängen, sie brachte aber neue Elemente mit sich, wodurch das alte modifiziert wurde; und das neue setzte sich siegreich in den Gemütern fest.

Plutarch hat uns die Sage von Osiris und Isis nach den spätesten Versionen erzählt. Die Glaubwürdigkeit seiner Erzählung wird im grossen und ganzen durch die ägyptischen Texte bestätigt; leider geben uns diese immer nur kurze Andeutungen und Fragmente, die nur halb verständlich sind. Die in diesem Mythus auftretenden Hauptpersonen sind ausser Osiris, dem Sohn von Qeb und Nut, Isis, seine Schwester und Gattin, Set, sein Bruder, und Horus, Sohn der Isis. Isis war ursprünglich nach Maspero Lokalgöttin in Buto im Zentrum des Deltas, in der Nähe von Busiris. Diese Nachbarschaft soll, wie Maspero meint, ihre Verbindung mit Osiris erklären. Set war ein Lokalgott im östlichen Delta; woher Horus stammt, ob er derselbe Horus wie der oben erwähnte Lichtgott ist oder nicht, kann nicht entschieden werden. Osiris war der weise und milde König Aegyptens, ihm wurde aber von seinem Bruder Set mit List nachgestellt und er wurde in einem Sarge gefangen. Dieser wurde in das Meer gesetzt und kam nach Byblos. Indessen hatte Isis den Horus geboren und machte sich auf den Weg, um Osiris zu suchen. Als sie endlich den Sarg gefunden hatte, verbarg sie denselben, aber er wurde von Set entdeckt, der, als er den Körper des Osiris erkannte, ihn zerriss und die Teile des Leichnams umherstreute. Isis suchte mühsam dieselben zusammen, und mit Hilfe des Anubis und Horus und der Zaubermittel, die sie selbst besass, wurde der Leichnam zusammengesetzt und wieder belebt. Horus besiegte den Brudermörder und rächte seinen Vater; aber Set scheint doch niemals endgültig überwunden worden zu sein; Qeb schlichtete den Streit und Aegypten wurde zwischen Horus und Set geteilt. Maspero sieht in dieser Sage den Versuch einer Erklärung, wie der Tod in die Welt gekommen sei; Osiris ist der erste Mensch und auch der erste Tote; Set ist nicht das moralisch böse Prinzip, er ist das materielle Uebel, der Tod. Wo Osiris als Nilgott angesehen wurde, lag der Gedanke

sehr nahe, im Kampfe zwischen Osiris-Isis-Horus und Set den ewigen Naturkampf zwischen dem Nil und dem vom Nil fruchtbar gemachten Lande auf der einen und der Wüste auf der andern Seite zu sehen. Später wird Set ganz natürlich zu einer Personifikation des Bösen und der Sieg des Horus zum Sieg der guten Mächte, dem Siege Râs über die Finsternis parallel. Der verstorbene, aber dem Leben wiedergegebene Osiris wird König der Verstorbenen, die er in seinem Königreich im Jenseits sammelt. Er ist der grosse und mächtige Freund der Toten, „das gute Wesen", ägyptisch Unnefer. Er wird im allgemeinen als Mensch, in Mumienbinden eingewickelt, dargestellt.

Noch schwieriger ist es, den ursprünglichen Charakter des Gottes Set, den die Griechen Typhon nannten[1], zu bestimmen. Nach einigen war er ein alter semitischer Gott, der im östlichen Teil des Deltas, wo eine semitische Bevölkerung gewohnt haben soll, verehrt wurde, weshalb er auch als der Nationalgott des Hyksosvolkes erwähnt wird. Diese Anschauung ist jedoch unhaltbar, denn bereits an den ältesten Denkmälern wird Set als ein echt ägyptischer Gott erwähnt. Er war vielleicht ursprünglich, wie Maspero meint, ein Erdgott, der Dämon der sandigen, unfruchtbaren Wüste; sein Kultus war ursprünglich im östlichen Delta lokalisiert. Auch er scheint von der Sonnentheologie beeinflusst worden zu sein, wir finden ihn später in Tanis und anderswo als die verheerende Sonnenhitze angebetet. Die Hyksos identifizierten ihren Hauptgott mit dem ägyptischen Set und beteten ihn unter dem Namen Sutech, wie er bereits im mittleren Reiche genannt wird, an. Ohne Zweifel hat dies mächtig dazu beigetragen, den Set in den Augen der Aegypter als böses Wesen zu kennzeichnen. In den späteren Zeiten wurde sein Name oft an den Denkmälern getilgt. Seine heiligen Tiere wurden dann auch verabscheut, unter diesen das Krokodil, der Esel und das Nilpferd. Nachdem Osiris als eine Sonnengottheit aufgefasst wurde, wurde Set der Gott der Finsternis und mit Apepi identisch; Horus ist die Sonne des folgenden Tages, er rächt den Tod seines Vaters, der der Hand seines Feindes erliegen musste. Im lokalen Horusmythus von Edfu vertritt Set die Wolkenschlange Apepi, und hier finden wir den Osirismythus den solären Phänomenen angepasst; es ist ja auch ganz natürlich, dass, nachdem Horus, der Sohn der Isis, und der Sonnengott Horus, Osiris und Râ mehr oder weniger verschmolzen waren, auch die Sagen sich vermengten, so dass wir sie nicht mehr auseinander halten können. Set wird als ein Fabeltier mit langen Ohren und einem an der Spitze geteilten Schwanz oder

[1] Ed. Meyer, Set-Typhon, 1875.

als Mensch mit dem Kopfe des Tieres abgebildet. Maspero hat neuerdings vermutet, dass das Tier ein Jerbua (Springmaus, Dipus ägyptius, Hasselquist), vorstellen soll. Wiedemann denkt an das Okapi-Tier. Ausser im Delta hatte Set seinen Hauptkultus in Ombos, wo er sich mit dem Krokodilgotte Sebek identifizierte.

Nephthys, die Schwester und Gattin des Set, ist in den Texten sehr wenig charakterisiert; sie ist eigentlich nur eine Verdoppelung der Isis, sie gehört auch zu den Widersachern Sets; mit Isis klagt sie um den Tod des Osiris, und sie wird auch wie die übrigen Götter im Gefolge des Osiris als Beschützerin der Toten angesehen.

Die Göttin Neit wurde von der ältesten Zeit ab in den westlichen Gegenden Unterägyptens als Lokalgottheit verehrt und hatte ihren Hauptsitz in Sais. Ihr Kultus scheint im alten Reich von Bedeutung gewesen zu sein; die vornehmen Frauen werden oft in den memphitischen Gräbern als ihre Priesterinnen erwähnt. Ihre ursprüngliche Natur ist nicht leicht festzustellen. Einige vermuten, dass sie eine libysche Kriegsgöttin war; das westliche Delta war nämlich zum grossen Teil von Libyern bevölkert. Auf der andern Seite deuten mehrere Merkmale an, dass sie eine Grabgöttin war, in den Pyramidentexten wird sie „die Pfadöffnerin“ genannt, in Analogie mit Upuat aus Siut. Erst die aus Sais stammende 26. Dynastie stellte Neit in den Vordergrund. In ihrer Triade vereinigte sie Osiris aus Mendes und als Sohn den Löwengott Ari-hes-nefer, „dessen bezaubernder Blick glücklich wirkt“, mit dem sie auch in der Spätzeit im Süden Aegyptens auftritt. Wie die übrigen Hauptgöttinnen wurde sie mit Isis identifiziert und tritt an deren Stelle im Osirismythus auf. Die löwen- oder katzenköpfige Bast, Herrin von Bubastis, ist wahrscheinlich mit Sechmet verwandt, ihr Sohn ist wie auch der der Sechmet Nefer-Tum.

In Siut hiess der Stadtgott Upuat „der Pfadöffner“. Er wurde in der Gestalt eines Schakals angebetet. Sehr früh wurde er mit dem ebenfalls schakalförmigen Anubis verschmolzen, der an mehreren Stellen im oberen Niltal als Lokalgott verehrt wurde. Le Page Renouf ist der erste, der Upuat von Anubis gesondert hat; er sieht in Upuat einen Sonnengott, was durch mehrere Aeusserungen in den Pyramidentexten bestätigt wird. Anubis war ein alter Grabgott und war in Siut Herr der Nekropolis, wie Upuat Herr der Stadt der Lebenden war. Er wurde nicht wie andere Grabgötter mit Osiris identifiziert, aber er trat in sein Gefolge ein; in der Osirissage wird er der Sohn des Osiris und der Nephthys und ist wirksam bei der Bestattung des Leichnams des Osiris tätig. In den Gräbern wird er zu allen Zeiten als Grabgott angerufen, und seine Verehrung war früh

über ganz Aegypten verbreitet. Die Griechen haben den Schakal des Anubis für einen Hund gehalten, und daher sagt Plutarch, er müsse den Göttern wachen, wie die Hunde den Menschen.

Thot war der Lokalgott in Chemnu (Hermopolis magna) in Oberägypten und in Hermopolis parva in Unterägypten. Er wurde in der Gestalt eines Ibis oder eines Pavians verehrt und wird häufig mit Ibiskopf dargestellt. Er war ohne Zweifel ein Mondgott, als solcher wurde er der Gott der Zeiteinteilung; er galt als Erfinder der Schrift und Beschützer der Wissenschaft; die heiligen Bücher werden ihm oft zugeschrieben; er ist der grosse Magiker, der die Zaubersprüche mit richtiger Betonung und Stimmenführung hersagen kann, was die Aegypter mit dem Ausdrucke maâ-cheru „richtig von Stimme" bezeichnen. Er ist der Schreiber und Berater der Götter. Er wurde von den Griechen mit Hermes zusammengestellt und von den Neuplatonikern Hermes Trismegistos genannt. Sehr früh ist er mit Osiris in Verbindung gebracht. Er tritt als Helfer der Isis bei der Wiederbelebung des Osiris auf, nach einer Version der Sage ist er Schiedsrichter zwischen Horus und Set gewesen. Er spielt eine grosse Rolle bei der Bestattung nach der Osirislehre, und auch in der Unterwelt ist er Schreiber am Tribunal des Osiris. Er wurde in Theben mit Chonsu identifiziert und auch in die Sonnensagen eingeführt.

Mit Thot wird öfters die Göttin Maât in Verbindung gebracht. Sie ist die Göttin des rechten Masses, der Gerechtigkeit und Wahrheit. In den Pyramidentexten wird sie „die Wächterin des Himmels" genannt. Sie scheint eine Abstraktion zu sein, und wir können keinen Lokalkultus für sie nachweisen. Die Richter werden in der Regel Priester der Maât genannt, aber es war ohne Zweifel nur ein Titel, an den sich keine priesterlichen Funktionen knüpften.

Der Lokalgott in Abydos und im thinitischen Gau in Oberägypten war Anher. Er war ein Sonnengott und wurde als Krieger dargestellt. Er wird später gewöhnlich in der Doppelform Anher-Schu erwähnt und ist als solcher auch der Lokalgott in Sebennytos in Unterägypten. Schu ist in der heliopolitanischen Theologie als kosmogonische Gottheit dargestellt, und wir kennen ihn beinahe nur als solche. Maspero glaubt jedoch in ihm einen alten Erdgott zu erkennen, der später in einen Sonnengott umgedeutet worden ist; es ist vorläufig unmöglich, seinen Charakter näher zu bestimmen. Von den Griechen wurde Anher mit Ares zusammengestellt. Man hat ja lange geglaubt, dass der Osiriskultus in Abydos seine ursprüngliche Heimat hatte; nach Maspero aber hiess der alte Grabgott in Abydos Chent-amentet „der im Westen"; er war der Freund der Toten und

bringt ihnen Nahrung, daher wurden die Gebete über die dem Toten dargereichten Opfergaben oft an ihn gerichtet. Sehr früh wurde er, mit Osiris verschmolzen, zu einem Osiris Chent-amentet „Osiris im Westen". Von da ab wird Abydos die klassische Stadt des Osiriskultus, wie schon oben hervorgehoben ist.

Der Gott Min (von andern Amsi, früher Chem gelesen) residierte in Koptos in Oberägypten. Diese Stadt hatte frühzeitig durch ihre Lage grosse Bedeutung erreicht; sie war der Ausgangspunkt der Handelsstrasse zwischen dem Niltal und dem Roten Meer. Schon in den Pyramidentexten wird Min erwähnt. Leider ist sein Kultus uns nicht näher bekannt weder aus Koptos noch aus Panopolis, wo er auch als Lokalgott verehrt wurde. Er wird ithyphallisch dargestellt und wird wohl ursprünglich ein Erdgott, ein Gott der Fruchtbarkeit gewesen sein; er scheint mehrfach mit dem thebanischen Amon identifiziert worden zu sein, denn dieser wird oft mit den Attributen des Min dargestellt. Bereits im alten Reich scheinen Horus und Min in eine Kultgemeinschaft vereinigt gewesen zu sein; Horus ist wohl in dieser Kombination der Himmel und Min die Erde. Er war Schutzgott der Steinbrüche in Hammamat östlich von Koptos und wird in der 12. Dynastie als Schirmherr der Fremdvölker erwähnt. Sein Kultus verbreitete sich auch nach Abydos, wo wir ihn in der 13. Dynastie finden.

Hathor war eine der verbreitetsten Göttinnen; in den memphitischen Gräbern aus der Pyramidenzeit wird sie oft zusammen mit Neit erwähnt. Was die Texte uns über sie mitteilen, lässt vermuten, dass in ihr mehrere Gottheiten verschmolzen sind. Von ihren Lokalkulten ist der in Denderah in Oberägypten uns am besten bekannt; hier hatte sie schon im alten Reich einen Tempel, obschon der jetzt noch bestehende Hathortempel in Denderah erst in der Ptolemäer- und Römerzeit erbaut ist. Sie war dort eine Himmelsgöttin, eine Personifikation des Himmels in der Gestalt einer Kuh. Wie Nut, die auch Himmelsgöttin ist, erscheint auch Hathor öfters in den Texten als Göttin der Unterwelt und der Totenregion; wie Nut empfängt sie die Toten mit Brot und Wasser und vindiziert sie damit für das Land der Toten, so dass sie nicht zurückkehren können. Eine Mehrzahl von Hathoren wird in den Texten als Feen erwähnt, die nach der Geburt eines Menschen erscheinen, um dem Neugeborenen sein Schicksal zu prophezeien; sieben Hathoren werden als Geburtshelferinnen bei der Entbindung der Königin dargestellt. In der heliopolitanischen Theologie wird Hathor mit Horus als dessen Gattin verbunden.

Amon war der Lokalgott des ursprünglich unbedeutenden Fleckens Theben in Oberägypten, welche Stadt sich später so gross-

artig entwickeln sollte. Von seiner ursprünglichen Natur und Bedeutung ist uns nichts Sicheres bekannt. Vielleicht war er mit Min in Koptos verwandt, ein Erdgott oder Gott der Fruchtbarkeit, vielleicht, wie Wiedemann vermutet, ein Totengott. Bereits im mittleren Reich ist er mit Râ zu einem Sonnengott, Amon-Râ, kombiniert. Unter den ersten Dynastien des neuen Reiches, die aus Theben stammten, wurde Amon-Râ der mächtigste Gott Aegyptens; er wurde nach und nach in die meisten grossen Heiligtümer des Landes aufgenommen und verehrt. In der theologischen Spekulation wird er eine pantheistische Gottheit, die wir vorzüglich aus Hymnen kennen. Er war in einem heiligen Widder verkörpert. Nicht nur in Aegypten, sondern auch im Auslande, in Syrien und Nubien, wohin die mächtigen thebanischen Herrscher vordrangen, vermehrten sich die Heiligtümer des Amon-Râ; Ramses III. allein liess Bauarbeiten an 65 Tempeln Amon-Râs ausführen, von denen 56 in Aegypten und 9 im Auslande gelegen waren. Die Gattin des Amon-Râ in der thebanischen Triade war Mut; dieser Name bedeutet „Mutter"; sie verdankt ihre Bedeutung ausschliesslich ihrem Verhältnis zu Amon. Ihr Tempel südlich von dem grossen Reichstempel zu Karnak wurde von Amenhotep III. errichtet; sie wurde daselbst löwenköpfig dargestellt, was auf einen Zusammenhang mit Sechmet und Bast deuten kann. Bisweilen wird statt Mut eine Göttin namens Ament genannt; sie ist nur eine theologische Abstraktion, ihre Name ist eine Femininbildung von Amon. Als Sohn finden wir in der thebanischen Triade erst Mentu, den Lokalgott in Hermonthis, später Chonsŭ, der diesen Platz dauernd behauptete. Im neuen Reich wurde als Grabgöttin in Theben die Schlange Mertseger verehrt. Maspero glaubt in ihr die ursprüngliche Gefährtin des Amon, deren Stelle später Mut einnahm, zu finden. Sie hatte ihren Sitz auf dem westlichen Gebirge unter den zahllosen Gräbern der thebanischen Nekropolis. Sie wurde auch in Krankheiten um Hilfe angerufen.

Chonsu scheint ursprünglich ein Lokalgott in einzelnen Teilen des thebanischen Gaues gewesen zu sein. Sein ursprünglicher Charakter ist nicht leicht festzustellen; er ist uns wesentlich als Mondgott bekannt, aber es sind Merkmale vorhanden, die ihn als einen alten Grabgott charakterisieren; er wird oft in Mumienform abgebildet. Als Mondgott verschmilzt er mit Thot. Im neuen Reiche wurde er als Sohn von Amon und Mut in die thebanische Göttertriade aufgenommen. In Theben gelangte er zu grossem Ansehen, vor allem als Wunderarzt. Er spaltete sich in der Verfallsperiode in zwei Formen; sein Kultus verbreitete sich sehr weit und stellte sogar den des Amon-Râ in

Schatten. Eine merkwürdige Stele in Paris hat uns eine Erzählung bewahrt von der Entsendung seiner Statue nach Mesopotamien, um die Tochter des Königs von Bachtan zu heilen. Die Inschrift weist untrügbare Zeichen eines Romans auf; die Sprache ist, nicht immer glücklich, in eine altertümliche Form zurückgeschraubt, der Königsname in der Datierung fingiert, kurz, die ganze Geschichte ist von den Priestern Chonsus erfunden, um ihrem Gott grössere Autorität zu verschaffen.

In Hermonthis in der Nähe von Theben herrschte als Lokalgott Mentu (Month). Er war ein Sonnengott wie Anher und wird mit Sperberkopf, sein Schwert schwingend, abgebildet. Er wird schon in den Pyramidentexten erwähnt, und sein Kultus hatte sich früh im thebanischen Gau verbreitet. Als Sonnengott wurde er mit Râ kombiniert; vor Chonsu hatte er den Platz des Sohnes in der thebanischen Triade. Als Kriegsgott stand er zu allen Zeiten in grossem Ruf, und in der Spätzeit, als Hermonthis die Hauptstadt des Gaues wurde, spielt Mentu natürlich eine grosse Rolle.

Der Gott Sebek wird mit Krokodilskopf abgebildet, und das Krokodil war sein heiliges Tier; von den griechischen Schriftstellern wird er Suchos genannt. Er war der Lokalgott zu Ombos in Oberägypten und in mehreren Städten im Faijum. Während die Krokodile an seinen Kultusstätten hochheilig gehalten wurden, wurden sie in dem übrigen Aegypten als typhonische Tiere angesehen. Es bestand eine nicht näher bestimmbare Verbindung zwischen Sebek und Set, der auch in Ombos verehrt wurde; dadurch ist der Sebekkultus in der späteren Zeit in Verruf gekommen. Die Pyramidentexte erwähnen den Sebek, den Herrn von Schedet im Faijum, und seine Bedeutung war so gross, dass er bereits damals in das theologische System als Sohn der Göttin Neit aufgenommen worden ist. Sein Kultus scheint unter der 13. Dynastie in Schwung gekommen zu sein; mehrere Könige führen den Namen Sebekhotep, und mit Sebek zusammengesetzte Namen sind äusserst häufig. In der 12. Dynastie wird er bereits als Sebek-Râ erwähnt und ist eine Sonnengottheit geworden. In Ombos wurde neben ihm auch der ältere Horus (Hor-ur) verehrt. Die ursprüngliche Bedeutung des Krokodilgottes ist schwer zu erraten; und wir können nicht ersehen, warum die Bewohner von Ombos und die Faijumiten in einem Krokodil ihren höchsten Gott und Schirmherrn gesehen haben.

Chnum ist der Lokalgott des Kataraktengebietes um Elephantine, er wird auch als der Herr Nubiens erwähnt. Er ist ohne Zweifel ein Nilgott und wird wie die Nilgötter mit Widderkopf abgebildet; in

dieser seiner Eigenschaft wurde er mit den andern widderköpfigen Nilgöttern, wie Harschef in Gross-Herakleopolis und dem Osiriswidder in Mendes zusammengestellt und verschmolzen. Sein Kultus war lange Zeiten hindurch auf den südlichen Teil Aegyptens und auf Nubien beschränkt; erst in der Ptolemäer- und Römerzeit verbreitete er sich mehr, und noch unter den römischen Kaisern wurde ihm ein prächtiger Tempel in Esneh gebaut. In uralter Zeit hatte er zwei Wasserfeen mit sich zu einer Triade vereinigt, Satet und Anuket, die in den Texten keine wesentliche Rolle spielen.

Auch der König ist als Sohn des Râ und dessen Vertreter auf Erden der Gegenstand göttlicher Verehrung. Er ist der Horus im Palaste und hat den Thron seines Vaters inne. Die Frage, ob den lebenden Königen ein besonderer göttlicher Kultus eingerichtet war, ist schwierig zu beantworten; es scheint in der ältesten Zeit der Fall gewesen zu sein. Bemerkenswert ist es, dass der König wohl „der gute Gott", aber nicht „der grosse Gott", wie die eigentlichen Götter, genannt wird. Senwosert (Usertesen) III., der Eroberer Nubiens (12. Dynastie), hatte den Gebrauch eingeführt, den Barbaren den Pharao selbst zum Landesgott zu geben. Ihm folgte treulich Amenhotep III. nach, der zu Soleb in Nubien sich selbst und zu Sedeinga seiner Königin einen Tempel erbaute.

Hier werden wir die Uebersicht über die ägyptischen Götter schliessen; was hier gegeben wurde, ist ziemlich dürftig, denn die Zahl der Götter und Dämonen ist Legion; viele von ihnen sind jedoch nur theologische Abstraktionen, die keine Rolle im Volksglauben spielen; andere sind noch ziemlich unbekannt und lassen sich nur sehr kärglich aus den Texten erklären. Wichtiger wäre es, wenn wir besser über die Gottheiten und Dämonen, die im täglichen und praktischen Leben der Aegypter eine Rolle spielten, ohne eine offizielle, staatliche und theologische Bedeutung zu besitzen, unterrichtet wären. Leider sind die Quellen hier sehr wenig ergiebig; und wir müssen uns mit der blossen Aufzählung weniger Namen begnügen: die Erntegottheiten Neper und Nepert, die Geburtsfee Meschent, die Göttin Rennut, welche den Säugling beschützt, die Hausschlange, die täglich ihre Opfer empfängt usw. Solche Wesen haben ohne Zweifel eine viel grössere Rolle im alten Aegypten gespielt, als die Texte uns zu glauben veranlassen; denn die religiösen Texte beschäftigen sich nur mit dem offiziellen Kultus, der theologischen Spekulation und den Totengebräuchen. Eine ganze Seite des religiösen Lebens ist uns bis jetzt beinahe ganz verborgen geblieben; und unsere Auffassung der ägyptischen Religion muss darunter leiden.

Als Aegypten aus seiner Abgeschlossenheit heraus- und in eine lebhaftere Verbindung sowohl mit Asien als mit dem südlichen Afrika trat, wurden auch fremde Gottheiten in Aegypten bekannt. Die ägyptische Religion verhielt sich, wie es ihre eigene Theologie mit sich brachte, fremden Göttern gegenüber nicht ablehnend, wiewohl diese keinen nennenswerten Einfluss auf die nationale Religionsentwicklung ausgeübt haben. Wir haben oben die wahrscheinlich libysche Abstammung der Göttin Neit hervorgehoben, aber sie war doch im Niltal zu Hause. Schon in den Pyramidentexten finden wir den nubischen Gott Dedun erwähnt, er hatte wohl keine Bedeutung im ägyptischen Volksglauben und wurde nicht von Aegyptern verehrt, aber dennoch wird er in das theologische System aufgenommen; als die Aegypter festen Fuss in Nubien gefasst hatten, wurde Dedun im Tempel von Semneh zusammen mit dem ägyptischen Chnum verehrt. Ein anderer Gott, der eine grössere Rolle in Aegypten gespielt hat, ist wahrscheinlich auch aus dem Süden nach Aegypten gekommen; es war der zwergige Gott Bes, der seit dem mittleren Reiche als ein schutzbringender Dämon verehrt wurde, und dessen hässliches Bild oft auf Toilettengeräten abgebildet wurde; er scheint aus den Weihrauchländern an der Somaliküste zu stammen, daher vielleicht seine Verbindung mit den Parfumen der ägyptischen Damen. Er wurde auch, wie die übrigen ägyptischen Götter, in einen Sonnengott umgedeutet. Eine ziemlich grosse Bedeutung erlangten im neuen Reiche, als die Kulturauswechslung mit Asien anfing, die semitischen Gottheiten Baal, Astarte und Reschep. Ihr Kultus verbreitete sich besonders im Delta, aber ihrer Natur nach konnten sie leicht mit einheimischen Gottheiten verbunden werden und in dem theologischen System ihren Platz finden.

Auf der andern Seite hat die ägyptische Religion keinen nachweisbaren Einfluss auf andere Religionen ausgeübt. Die Aegypter liessen den nationalen Kultus in eroberten Ländern unangetastet bestehen, wenn sie auch, wie in Nubien, ägyptische Götter in Kultusgemeinschaft mit den einheimischen brachten.

Eine Frage erhebt sich sofort, die nämlich, ob die Israeliten, die dem biblischen Berichte zufolge so viele Jahre in Aegypten wohnten und deren Leiter und Gesetzgeber Moses in der ganzen ägyptischen Weisheit auferzogen war, von der ägyptischen Religion beeinflusst worden sind. Natürlich hat diese Frage eine grosse Literatur hervorgerufen, von welcher jedoch das meiste ruhig beiseite gelegt werden kann[1]. Wenn einige der neueren Kritiker wie Ed. Meyer und Stade

[1] Die wichtigsten Werke sind: G. Ebers, Aegypten und die Bücher Mosis I, 1868; G. Ebers, Durch Gosen zum Sinai 1872; F. Chabas, Recherches pour servir

die ganze Frage abweisen wollen, weil sie den mosaischen Berichten allen historischen Wert absprechen und sogar an dem Aufenthalt der Israeliten in Aegypten überhaupt zweifeln, dann wird der Skeptizismus zu weit getrieben. Die betreffenden Teile der Patriarchengeschichte verraten genaue Kenntnisse der ägyptischen Verhältnisse, und das kulturhistorische Bild, welches die Genesis von Aegypten entwirft, lässt sich mit zahlreichen einheimischen Texten belegen, was Ebers sehr gut dargetan hat. Ebenso haben die Ausgrabungen Navilles wichtige Bestätigungen der mosaischen Erzählung von der Auswanderung beigebracht. Aber die Versuche Chabas', die Hebräer in den ägyptischen Inschriften nachzuweisen, müssen als verfehlt bezeichnet werden; seine Âpuriu sind nicht die Hebräer; die ägyptischen Texte, die bis heute bekannt sind, erwähnen nur einmal die Kinder Israels. Die Frage nach dem Zeitpunkt des Exodus ist noch offen. Lieblein glaubt in der mosaischen Lehre den Einfluss der heliopolitanischen Theologie erkennen zu können, aber das beruht nur auf willkürlichen Kombinationen. Im Gegenteil wird das Israelitentum ja ganz vom Gegensatz zu Aegypten beherrscht, und es ist undenkbar, das israelitische Volk so direkt an ägyptische Ursprünge anzuknüpfen, wie man tut, wenn man die Jahvereligion als ein Stück ägyptischer Geheimlehre erklärt.

In der hellenistischen und römischen Zeit, als die nationale ägyptische Kultur im Niedergang war, bahnten ägyptische Anschauungen und Kulte sich mehrfach den Weg nach Europa, und besonders der Isiskultus gelangte in Rom zu hohem Ansehen. Aber einen wirklich nachhaltigen Einfluss konnte die altägyptische Religion nicht auf dieses späte Zeitalter ausüben.

§ 5. Tod, Grab, Unterwelt.

Literatur. Man vergleiche die betreffenden Abschnitte in den allgemeinen Werken; von besonderer Wichtigkeit sind mehrere Abhandlungen von Maspero in seinen Études de mythologie. Ueber das Totenbuch und die übrige funeräre Literatur siehe oben. Ferner: H. Rhind, Thebes, its tombs an their tenants 1862; A. Mariette, Sur les tombes de l'ancien empire, que l'on trouve à Saqqarah (Rev. Archéol. 1869); H. Brugsch, Die ägyptische Gräberwelt 1868; A. Mariette, Les Mastaba de l'ancien empire 1881 ff.; E. A. W. Budge, The Mummy, Chapters on egyptian funereal Archeology 1893; E. Amelineau, Histoire de la sépulture et des funérailles dans l'ancienne Égypte I—II 1896 (wird fortgesetzt). E. A. W. Budge, Egyptian Ideas of the future Life 1899.

à l'histoire de la XIX^e Dynastie et spécialement à celle des temps de l'Exode 1873; Ed. Naville, The store-city of Pithom and the route of the Exodus, London 1885; Flinders Petrie in Contemporary Review 1896.

Der ausserordentlichen Fürsorge der Aegypter für ihre Toten und den dieser Sorgfalt zu Grunde liegenden Vorstellungen über das jenseitige Leben und das Schicksal der Menschen nach dem Tode verdanken wir den grössten Teil der auf uns gekommenen Altertümer und Texte. In erster Reihe sind es die Gräber, die uns das ägyptische Altertum offenbart haben. Während wir es im vorigen Abschnitte mit getrübten und oft sehr dürftigen Quellen zu tun hatten, und vieles von dem da Gesagten ziemlich hypothetisch ist, fehlt es uns nicht an Material für das Studium der Totengebräuche und der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode; wenn auch die schriftlichen Quellen, wie die Pyramidentexte und das Totenbuch, nur teilweise verständlich sind, steht ihnen die funeräre Archäologie zur Seite und liefert ein reiches und sehr wichtiges Material besonders von Bildern, die oft sehr instruktiv sind. Doch werden wir auch hier vielen Problemen begegnen, deren Lösung sehr verschieden von den Aegyptologen gegeben ist, und die mit aller Vorsicht zu behandeln sind. Vor allen hat Maspero in vielen Punkten weiteren Forschungen den richtigen Weg gezeigt.

In der dunkeln Zeit vor den ältesten uns bekannten Dynastien treffen wir andere Bestattungsgebräuche. Die Leichen wurden dann bisweilen verstümmelt und dann wieder zusammengesetzt und beerdigt; die zusammengebeugte Stellung der Leichen war allgemein; oft findet man die Gräber mit grossen halbkugelförmigen Töpfen bedeckt. Die Beigaben waren nur wenige. In welchem Zusammenhang diese Gebräuche mit den Vorstellungen über das jenseitige Leben stehen, lässt sich vorläufig nicht feststellen.

Die Bestrebungen der Aegypter der historischen Zeit konzentrierten sich, wie die Totengebräuche alle dartun, auf die Erhaltung des Körpers. Daher die sorgfältige Einbalsamierung, die den Leichnam gegen Verwesung schützen sollte, daher die grossartigen Grabanlagen, wo die Mumien mit grosser Erfindsamkeit verborgen waren und unangetastet liegen konnten. Die Mumifizierung war ein sehr verwickelter Prozess, der von dazu angestellten Beamten der Nekropolis unter Rezitieren eines besonderen Rituals ausgeführt wurde; sie war nach Umständen verschieden, mehr oder wenig kostspielig, und lokale Gebräuche machten sich auch hier geltend. Die Eingeweide und die weichen Teile des Körpers wurden herausgenommen und in Krügen (Kanopen) aufbewahrt, die unter den Schutz besonderer Götter, gewöhnlich der vier Horussöhne Amset, Hâpi, Duamutef und Kebehsenuf, gestellt wurden, damit der Tote keinen Hunger und Durst fühlen sollte; das Herz ebenso, es wurde durch einen steinernen Skarabäuskäfer ersetzt; überall wurden Amulette angebracht, und der Körper wurde mit

Natron und Asphalt behandelt und mit Leinwandbinden ganz umwunden. Die Mumie wurde in einen Sarg aus Stein, Holz oder Pappe gelegt; bisweilen wurden zwei Särge gebraucht, der eine in dem andern; die Särge waren zu den verschiedenen Zeiten mit Inschriften und Bildern verschieden dekoriert. Der Tote konnte jetzt seine letzte Reise antreten. Von der Familie und den Freunden begleitet, wurde er zum Grabe gebracht; in der Regel lagen die Städte im engen Teile des Niltales auf der östlichen Seite des Stromes, während die Nekropolis sich auf dem westlichen befand; daher musste der Leichenzug über den Nil fahren, was in mehreren Grabbildern dargestellt wird. Das für das Grab hergestellte Mobiliar wurde in Prozession getragen, und Klageweiber und Priester waren im Gefolge. Die Begräbniszeremonien wurden entweder im vorderen Raum des Grabes oder vor dem Eingange begangen. Diese Zeremonien waren eine dramatische Wiederholung derselben Riten, durch welche Isis, Nephthys, Horus und Anubis dem toten Osiris das Leben wiedergegeben hatten. Die bei dem Begräbnis auftretenden Personen repräsentierten diese Totengötter, und unter der Leitung eines Vorlesepriesters wurde die Mumie oder die Statue des Verstorbenen gereinigt, und zwei Ochsen wurden geschlachtet; der Schenkel und das Herz der Opfertiere wurden der Mumie angeboten; dann wurde die sehr wichtige Zeremonie des Oeffnens des Mundes und der Augen unternommen, wodurch der Tote in den Stand gesetzt wurde, die Gaben, die ihm seine Nachkommen darbringen möchten, geniessen zu können. Die Mumie wurde nun in der tiefen Grabkammer zur ewigen Ruhe gebracht, und ein Festmahl im äusseren Grabzimmer, bei dem der Tote als Teilnehmer gedacht wurde, beschloss den Tag.

Die „Wohnungen für die Ewigkeit“, wie die Aegypter ihre Gräber nannten, bildeten gewöhnlich ausgedehnte Totenstädte, die im Westen der Städte gelegen waren; die Sonne ging im Westen unter, wo der Eingang zur „andern Erde“ war. Wo die libysche Bergkette, wie in Oberägypten, nahe an den Nil herantritt, wurden die Gräber im Felsen angelegt; bei Memphis und anderswo, wo die Naturverhältnisse andere waren, sorgte man immer für eine Grabstätte, welche die Nilüberschwemmung nie erreichte. Wir kennen das ägyptische Grab aus allen Perioden der Geschichte ziemlich gut. Von den ältesten Gräbern sind keine so berühmt wie die Pyramiden, die sich auf dem Gräberfeld im Süden von Memphis erheben. Diese Kolossalbauten, über deren Bestimmung man viel gefabelt hat, waren einzig und allein dazu bestimmt, die Mumien der alten Könige gegen Zerstörung zu bewahren, diese ungeheuren Steinmassen, die die kleine Grabkammer umschlossen,

sollten ihnen die ewige Ruhe sichern. Die Privatgräber aus derselben Zeit, die sog. Mastabas, bestanden gewöhnlich aus drei Teilen: einem Vorzimmer, mit Inschriften geziert, und mit einem Opfertisch versehen, dieser Raum allein war zugänglich; daneben war in der Regel ein kleiner Raum, der nur durch ein kleines Loch mit dem Vorzimmer in Verbindung stand, hier waren die Statuen des Toten angebracht; endlich führte ein gut versteckter und unzugänglich gemachter Gang zu der Sargkammer, die tief unter der Erde ausgehauen war. Das Mobiliar der Toten scheint in dieser Zeit noch nicht so gross wie später gewesen zu sein: ein paar Wasserkrüge, einige Statuetten von Dienern und Dienerinnen und eine oder mehrere Statuen des Verstorbenen. Für das mittlere Reich sind besonders die Gräber bei Beni-Hassan typisch, sie sind in die Felsenseite eingebaut, mit ungeheurem Fleisse sind grosse Galerien ausgehauen, aber der Grundsatz, einen gut versteckten, unzugänglichen Raum für die Mumie und einen zugänglichen für den Totendienst zu schaffen, ist auch hier durchgeführt und wurde zu allen Zeiten in den vollständigen Grabanlagen der Reichen beibehalten; Variationen dieses Grundschemas kommen natürlich vor; die prächtigeren Gräber haben mehrere Räume, und die Naturverhältnisse erforderten öfters den Bau des Vorzimmers aus Ziegeln, das über der tief in der Erde verborgenen Sargkammer als ein selbständiges Gebäude lag. Aus dem neuen Reiche kennen wir am besten die reich ausgeschmückten thebanischen Gräber; das Totenmobiliar wurde jetzt reicher: Stühle, Betten, Waffen, Papyri usw. wurden dem Toten mitgegeben. Schon im mittleren Reiche gehört zu einer vollständigen Grabausstattung ein kleines Schiff mit voller Bemannung von Holzpuppen. Die Königsgräber der grossen thebanischen Zeit sind in einem schwer zugänglichen Tal der libyschen Bergkette gelegen; sie bestehen aus langen, in Zimmer abgeteilten Galerien, die sich tief in den Felsen hinein erstrecken und mit Bildern und Inschriften reich geschmückt sind.

Natürlich konnten nur wenige die grossen Kosten für ein selbständiges Felsengrab und für die kostspielige, vollständige Einbalsamierung bestreiten. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass das Fortleben nach dem Tode, sofern es von diesen Vorkehrungen abhängig war, das Privilegium der Reichen und Vornehmen bildete. Die Leichen der Aermeren wurden in Natron gelegt, dann einfach in ein Tuch gehüllt und in sandigen Boden verscharrt; andere fanden einen Platz in einem alten Grabe; eine solche Usurpation von fremden Gräbern war nicht selten; wenn eine Familie ausgestorben war, kümmerte sich niemand um die Gräber, wenn sie nicht in einer staatlich überwachten Nekropolis lagen, und auch da waren die Gräber nicht sicher.

In der thebanischen Nekropolis befanden sich auch grosse Gemeingräber, wo die Armen sich einen Platz kaufen konnten.

Es war eine heilige Pflicht der Familie, für die Gräber ihrer Vorfahren zu sorgen, und nicht selten rühmt ein mächtiger und frommer Mann sich in seinen Grabinschriften, dass er die Gräber seiner Vorfahren, die in Verfall geraten waren, restauriert habe. In der saitischen Zeit, als die Kultur der Pyramidenzeit nachgeahmt wurde, wurden die grossen Pyramiden, wie es scheint, in Stand gesetzt und ihre Sarkophage erneuert. Ebenso war es die Pflicht der Ueberlebenden, dem Vorstorbenen an den grossen Festtagen des Jahres Gaben zu bringen und Gebete herzusagen. Der Besuchende, er mochte zur Familie gehören oder nicht, wurde durch die an der Grabstele angebrachten Inschriften aufgefordert, einen Spruch herzusagen, der dem Bewohner des Grabes tausend Brötchen, tausend Bierkrüge und tausend von allem, was zum Leben gehört, verschaffen konnte. Wenn der Verstorbene reich genug gewesen war, hatte er ein besonderes Amt gestiftet, indem er für ewige Zeiten einem Priester gewisse Einkünfte sicherte, der ihm dann als Totenpriester dienen, ihm die Totenopfer an den Festtagen darbringen und den ganzen Totendienst besorgen sollte; auch pflegten wenigstens in der älteren Zeit die Reichen gewisse Einkünfte oder Landgüter für die Entrichtung der Totenopfer zu bestimmen. Natürlich konnten solche testamentarischen Bestimmungen auf die Dauer nicht aufrecht erhalten werden; die Familie konnte aussterben, und politische Ereignisse konnten in die Besitzverhältnisse eingreifen. Keiner konnte ja besser für seinen Totendienst sorgen als der König; und doch ist es ziemlich zweifelhaft, ob der Totendienst der Könige regelmässig besorgt wurde. Wenn wir auch in der saitischen Zeit Personen erwähnt finden, die sich Totenpriester der grossen Könige der 4. Dynastie nennen, wird das wohl nur bedeuten, dass man aus Pietät ihren Totendienst wie ihre Gräber erneuert hatte, nicht, dass solche Totenpriester in ununterbrochener Reihenfolge seit der Pyramidenzeit, d. h. durch ca. 2200 Jahre, in Tätigkeit gewesen wäre.

Was wir im vorhergehenden vorgeführt haben, ist eine kurze Skizze der funerären Archäologie; es ist beinahe alles aus den erhaltenen Denkmälern gezogen, und die Inschriften sind dabei nur sehr wenig verwertet. Wir wollen jetzt an der Hand der Texte den Vorstellungen, die diesen Totengebräuchen zu Grunde liegen, nachgehen, aber hier begegnen uns gar erhebliche Schwierigkeiten. Aeltere und jüngere, zum Teil einander widersprechende Anschauungen treten in denselben Texten hervor; neuere Auffassungen werden mit oder ohne

Erfolg nach den alten interpretiert, ungleichartige Vorstellungen, die ursprünglich an verschiedenen Orten lokalisiert waren, werden durcheinander geworfen oder oberflächlich zusammengearbeitet. Auch hier hält der Aegypter an dem von den Vätern Ueberlieferten fest; er zielt nicht nach Einheitlichkeit in seiner Erkenntnis, und die ägyptische Lehre vom Leben nach dem Tode sucht alle im Niltale gangbaren Anschauungen über die Schicksale der Toten zusammenzufassen und zu verarbeiten. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, auch hier analytisch zu verfahren und die verschiedenen Elemente möglichst rein aus dem Gewirre heraus zu bringen. Trotz der Forschungen der Aegyptologen, in erster Reihe derjenigen Masperos, ist es noch nicht viel, was wir mit Sicherheit in dieser Beziehung erreicht haben.

Die Texte lehren uns, dass die Anschauung der Aegypter über Natur und Wesen des Menschen ziemlich kompliziert war. Der Mensch besteht danach aus dem Leib (Chet), der Seele (Ba), dem Schatten (Chaibet), der Mumie (Sah), dem Namen (Ren) und endlich dem Ka, was vielleicht am besten mit „Doppelgänger, unsichtbares Ebenbild“ wiedergegeben werden kann. Ob der Mensch ursprünglich so zusammengesetzt gedacht wurde, können wir nicht ersehen; es ist jedoch wohl wahrscheinlich, dass diese Vorstellungen nicht alle von gleichem Alter sind. Das altertümlichste Gepräge trägt unstreitig die Anschauung vom Ka. Dieser wird mit dem Menschen geboren, folgt ihm überall, ist ein integrierender Teil seines Wesens und seiner Persönlichkeit, aber wenn der Mensch stirbt, stirbt der Ka nicht notwendigerweise mit ihm. Er kann im Grabe fortleben, und das Grab wird daher auch „das Haus des Ka“ genannt; er ist von der Erhaltung des Körpers abhängig und an ihn gebunden. Die Vorstellungen von dem Ka liegen, wie man leicht sieht, den Totengebräuchen zu Grunde. Seinetwegen wurde der Leichnam mumifiziert und sorgfältig in der verborgenen Grabkammer untergebracht; auch für den Fall, dass die Mumie zerstört wurde, war gesorgt; dann konnten die Statuen, die die Züge des Vorstorbenen so getreu wie möglich wiedergaben, in die Stelle der Mumie eintreten und dem Ka als Sitz dienen. Nicht nur war der Ka von der Erhaltung der Mumie abhängig, er konnte vor Hunger und Durst sterben, ja sogar so weit herabkommen, dass er seinen eigenen Kot essen und seinen eigenen Urin trinken musste; nach Maspero konnte er sich auch aus dem Grab entfernen, wenn Hunger und Durst ihn dazu zwangen; dann lag der Gedanke nahe, dass er als Gespenst umgehen und die Nachlebenden plagen konnte. Ein magischer Papyrus in Leyden enthält Beschwörungen gegen Tote, die Krankheiten im Kopfe verursachen. Der Ka war für seine Er-

nährung ganz auf die Liebesgaben der Kinder und Nachkommen angewiesen: ihm galt der ganze Totendienst; das ganze Mobiliar, welches dem Toten mitgegeben wurde, war seinetwegen im Grabe untergebracht. Dieser Totendienst war sehr früh von magischen Elementen durchdrungen. Das Gebet um Brot, Bier, Gänsebraten, Kleider und „alle guten Sachen, wovon die Götter leben", für den Ka des N. N., welches in stereotypen Formeln überall in Gräbern zu lesen ist, kann vollständig das Opfer in natura ersetzen; das magische Wort schafft, was es sagt; das an die Wände gemalte Mobiliar konnte ebensogut, wie das wirkliche, im Grabe deponierte, dem Ka genügen. Der an der Stele bildlich dargestellte Opfertisch, der mit herrlichen Gaben überfüllt ist, ist nicht eine blosse Illustration des Opfergebetes, sondern durch dieses wird er zu einer vollkommenen Wirklichkeit. Auch für die Erhaltung der Mumie wird durch die Magie gesorgt; die ältesten der Totentexte sowohl in der Sammlung aus den Pyramiden als im Totenbuch sind wahrscheinlich die uns beinahe ganz unverständlichen Sprüche, welche Schlangen, Skorpione und andere der Mumie schädlichen Untiere abwehren sollen; diese Texte finden wir eben oft an Särgen aus allen Zeiten. In dem Ka haben wir eine sehr primitive Anschauung. Der Verstorbene kann nur eine bedingte Unsterblichkeit geniessen; was von ihm überlebt, ist ans Grab gebunden und führt sein irdisches Leben weiter. Diese uralte Vorstellung hat in Aegypten die Totengebräuche hervorgerufen, die sich durch die ganze ägyptische Kulturperiode erhielten. Auch der Ka verschwindet nicht aus den Texten, die Gebetsformulare sind ganz stereotyp dieselben bis in die spätesten Zeiten, aber diese primitive Anschauung war doch bereits in der Pyramidenzeit von andern durchkreuzt und durch sie modifiziert. Wie lebendig und wie rein sie sich im Volke erhalten konnte, lässt sich nicht sagen.

Der Schatten wird nur sehr wenig in den Texten erwähnt; es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Vorstellung von dem Schatten eine Doublette der Ka-Vorstellung gewesen ist; es lässt sich hierüber nichts Weiteres sagen. Die Seligkeit des Vorstorbenen war auch gewissermassen davon abhängig, dass sein Name auf Erden in der pietätvollen Erinnerung der Nachkommen und an der Grabstele erhalten wurde; den Namen eines Verstorbenen in seinem Grab tilgen, ist ein grosses Verbrechen. Aber neben dem Ka hat eigentlich nur der Ba eine wesentliche Bedeutung; wir begegnen dem Ba schon in den ältesten Texten, aber es ist nicht möglich, nach unsern heutigen Kenntnissen die auf die Seele bezüglichen Vorstellungen rein darzulegen; sie sind frühzeitig durch die Ka-Ideen beeinflusst worden. Der Ba wurde ur-

sprünglich als ein Vogel gedacht, und schon hierin liegt ein Wink über die Bestimmung der Seele nach dem Tode des Menschen: sie war nicht ans Grab gebunden, sie konnte sich entfernen, sich auf Flügeln gen Himmel aufschwingen und unter den Göttern wohnen. Wir finden den Ba im Grabe bei der Mumie auf Besuch; er weilt auf Erden und geniesst alle irdischen Glückseligkeiten; im Gegensatze zu dem Ka kann die Seele sich frei bewegen. Nach den Pyramidentexten fliegt der Verstorbene in der Gestalt eines Vogels zum Himmel, er kann auch die Gestalt einer Heuschrecke annehmen — die Heuschrecke ist nach ägyptischer Betrachtungsweise ein Vogel — und so den Himmel erreichen; oder er kann auf der Rauchsäule des Weihrauches gen Himmel fahren. Da wird er ein Echu, „ein Glänzender", und kann sich der Gesellschaft der Götter erfreuen.

Die Schicksale der Seele wurden weitläufig ausgemalt und durchdacht, und die alten Totentexte sollten wesentlich dazu dienen, sie in allen Eventualitäten zu schützen, damit sie nicht auf ihrer Reise ihr Ziel verfehlen oder unterwegs den Feinden unterliegen möchte. Es scheint, dass in vorhistorischer Zeit mehrere lokal ausgebildete Lehren von den Schicksalen der Seele vorhanden waren; sie liegen bereits in den Pyramidentexten und im Totenbuch synkretistisch bearbeitet vor.

Die wichtigste Lehre, die sich überall in Aegypten verbreitete, ist die osirianische Unsterblichkeitslehre, sie drang siegreich durch und herrschte mehr oder weniger unbeschränkt. Die Osirissage gab an, dass dem von Set ermordeten Gott durch den Zauber und das Verfahren, welches Isis, Nephthys, Horus und Anubis auf den Leichnam anwendeten, das Leben wiedergegeben wurde. Dieses Verfahren war wohl die seit alters her in Aegypten angewandte Mumifizierung der Leichen, durch ein ganzes Ritual von Zaubersprüchen und Gebeten unterstützt. Die Mumifizierung ist nicht eine Schöpfung der Osirislehre; wie oben hervorgehoben, hängt sie mit den primitiven Ka-Vorstellungen zusammen; sie ist von der Osirislehre umgedeutet worden. Wenn nämlich der Tote in derselben Weise wie Osiris behandelt und bestattet wird, lebt er wie Osiris wieder auf und kann Osiris N. N. benannt werden. Die Begräbnisriten, wie sie oben kurz beschrieben worden sind, haben ohne Zweifel ihre Wurzel in der Osirislehre. Der Verstorbene hat zum Ziel seiner Reise das Königreich des Osiris. Dieses Reich der Toten waren die sog. Earugefilde, deren Topographie uns im Kap. 110 des Totenbuches vorliegt. Es ist dies ein Paradies recht nach ägyptischer Phantasie: fruchtbare Felder, von einem vielarmigen Nil durchströmt, wo das Getreide sieben Ellen hoch wird. Da soll der Verstorbene dem Osiris dienen, wie er im Leben dem Pharao

gedient; er kann da pflügen und ernten, auf dem Strome segeln und unter schattigen Bäumen Ruhe finden. Wurde ihm die Arbeit zu sauer, dann wusste die Magie Rat: besonders seit der 13. Dynastie wurde dem Toten eine Anzahl kleiner Holz- oder Fayencefiguren mit ins Grab gegeben, die dank des Spruches, der gewöhnlich an ihnen geschrieben stand (Totenb. Kap. 6), für ihn eintraten, wenn er zur Arbeit aufgerufen wurde; sie wurden daher „Antworter" genannt. Maspero meint, dass die ältesten Osirisverehrer in Unterägypten sich die Earugefilde in den nur halb kultivierten Teilen des Deltas dachten; mit dem Wachstum der geographischen Kenntnisse musste das Land der Seligen weiter und weiter von Aegypten weg verlegt werden, erst vielleicht nach Phönizien und endlich in die nordöstliche Himmelsgegend. Wie der Tote dieses Paradies erreichen sollte, scheint nicht ganz fest gestanden zu haben. Wie oben gesagt, konnte er als Vogel gen Himmel fliegen; nach andern musste er auf der Fähre der Götter ein Gewässer überschreiten; er konnte sich dank der kräftigen Sprüche, die ihm mitgegeben wurden, den Zutritt zu der Fähre erzwingen, und im Notfall konnte er dem Schiffer damit drohen, dass er sich auf den Flügel des Thot setzen und so ans andere Ufer gelangen würde. Diese Vorstellung von einem „Charon", der die Verstorbenen hinübersetzen sollte, wurde im Laufe der Zeiten weiter ausgeschmückt; der Tote muss die Namen der einzelnen Teile der Fähre kennen, und die Fähre selbst frägt ihn darüber aus (Totenb. Kap. 99). Nach einer aus Abydos stammenden Auffassung lag der Eingang zur andern Welt im Westen dieser Stadt, da glitt die Barke der Sonne jeden Abend durch einen Spalt des Gebirges ins Totenreich hinüber. Als Osiris mit Chentamentet verschmolzen war, musste der verstorbene Osirisverehrer seine Reise nach den Earugefilden von Abydos aus antreten. Wirklich haben oft die Mumien vor dem Begräbnis eine Reise nach Abydos gemacht, wonach sie doch in der heimatlichen Nekropolis bestattet worden sind, andere begnügten sich mit einer fingierten Reise dahin. Ebendort in der Nähe des berühmten Osirisgrabes, welches da gezeigt wurde, wünschten die Frommen besonders zu ruhen; aus allen Teilen Aegyptens kamen sie her, um sich hier die letzte Ruhestätte zu bereiten und die wichtige Reise von dem richtigen Ausgangspunkte aus anzutreten; wenigstens schickten sie einen Grabstein nach Abydos, um ihren Namen in der heiligen Stadt in Erinnerung zu bringen. Der Tote musste von Abydos in die Wüste gehen und hatte da mit allen möglichen Untieren zu kämpfen.

Maspero hat den Versuch gemacht, nach Andeutungen in den späteren Texten aus den thebanischen Königsgräbern die primitiven

Vorstellungen vom Leben der Seele nach der memphitischen Auffassung wieder herzustellen. Der memphitische Totengott Sokar wohnte im Westen in der libyschen Wüste; sein Reich war eine grosse Grotte oder ein Steinbruch, wo er seine Treuen nach dem Tode versammelte. Es war, wie es scheint, ein freudloser Ort, und es ist augenscheinlich, dass dem Sokarglauben eine schwermütige Betrachtung des Todes zu Grunde liegt. Eine solche begegnet uns mehrfach in memphitischen Texten; eine Stele im British-Museum ist in dieser Beziehung besonders interessant; die verstorbene junge Frau gibt ihrer Klage einen wirklich rührenden Ausdruck: der Westen ist das Land des Schlafes und der Finsternis, der Tod kommt zu allen, keiner unter Göttern und Menschen wagt, ihm ins Antlitz zu schauen, die Grossen sind ihm ganz wie die Kleinen, er raubt das Kind von der Mutter, er hört nicht die, die ihn anflehen usw.

Nach der heliopolitanischen Auffassung war es das Ziel des Verstorbenen, für alle Zukunft bei Râ in dessen Barke zu sein und ihm täglich zu folgen. In den Pyramidentexten und im Totenbuch ist diese Idee klar dargestellt. Die Sonnenbarke musste während der Nacht die Region der Finsternis, die Duat, durchfahren, um wieder am Morgen im Osten zum Vorschein zu kommen. Es ist sehr schwierig, sich eine richtige Vorstellung von der Duat zu machen; Maspero will sie nicht als die Unterwelt erklären, er sieht in ihr ein Reich der Finsternis, jenseits der Grenzen der den ältesten Aegyptern bekannten Welt, d. h. jenseits des Niltales befindlich, aber doch auf demselben horizontalen Plan und von Aegypten durch hohe Gebirge geschieden; die Sonne segelt nach ihrem Untergang im Westen gen Norden und wendet sich dann nach dem Osten und Süden, bis sie den östlichen Berg erreicht hat, von welchem sie sich wieder strahlend erhebt. In dem Boote des Râ kann die Seele allen Eventualitäten Trotz bieten, dort kann sie die volle Seligkeit geniessen. In den Pyramidentexten tritt „Charon“ mit seiner Fähre auch auf, um den Toten an den Horizont zu Râ zu führen.

Im neuen Reich entwickelte sich unter dem Einfluss der Amon-Râ-Theologie ein neues System, das die älteren heterogenen Auffassungen aufzunehmen und zu erklären versuchte, aber vornehmlich dazu dienen sollte, dem Sonnengott zur Herrschaft im Totenreich zu verhelfen. Es sind die Bücher „von dem, was in der Duat ist“ und „von den Pforten“, die diese neue Lehre enthalten. Hier ist jeder Gedanke an das Verbleiben der Toten auf Erden entfernt. Der Verstorbene ist bei Râ in dessen Barke. Der tägliche Lauf der Sonne wurde als das Leben des Gottes betrachtet; er erscheint als der jugendliche Horus

im Osten und nach seinem siegreichen Kampf mit den Mächten der Finsternis stirbt er, und das Sonnenschiff muss nun die Duat durchfahren. Der Sonnengott reist durch die Totenwelt wie der Pharao durch seine Provinzen; die Duat ist nach den zwölf Stunden der Nacht in zwölf Regionen geteilt, in einigen derselben herrschen die alten Totengötter Sokar und Osiris mit ihren treuen Anhängern. Der kurze Besuch des Sonnengottes in jeder dieser Totenregionen ist die grösste Erquickung ihrer Bewohner. Das „Buch von den Pforten" lässt auch die Sonne durch die zwölf Unterabteilungen der Duat passieren; hier aber sind es zwölf Kammern mit grossen Pforten, die von Riesenschlangen bewacht sind; wir finden hier eine Variante der aus Kap. 125 des Totenbuches bekannten Gerichtsszene vor Osiris. Diese Bücher, die übrigens von phantastischen und mystischen Vorstellungen voll sind, waren in der späteren Zeit sehr beliebt.

Die Seele des Verstorbenen konnte nach einer Anschauung, die wahrscheinlich aus dem südlichen Aegypten stammt, auf einer grossen Leiter, welche die Götter für sie errichteten, den Himmel erreichen, wo sie sich dann unter die Götter setzen durfte. Maspero hat bei einigen Mumien kleine Modelle von Treppen oder Leitern gefunden, deren die Toten sich nach dieser Anschauung bedienen sollten.

Das magische Element tritt überall stark hervor. Durch die magische Wirkung der Amulette und Sprüche kann der Verstorbene alles erreichen: sein Ka wird im Grabe ernährt, seine Mumie wird gegen Verwesung und Vernichtung beschützt, seine Seele kann getrost die gefährliche Reise antreten, denn sie ist maâ-cheru, sie kann wie Thot selbst die kräftigen Zauberworte mit der richtigen Stimmenführung und Betonung aussprechen; ein besonderes Kapitel des Totenbuches verleiht dem Verstorbenen diese Fähigkeit; die Seele wird alle Feinde besiegen und allen Gefahren trotzen können, Hunger und Durst werden sie nicht plagen, denn sie ist mit den wirksamen magischen Waffen ausgerüstet; die Tore springen auf und lassen sie ein, denn sie kennt ihre Namen. Das Schicksal des Verstorbenen wird auf diese Weise von seinem Wandel auf Erden ganz unabhängig. Doch unterliegt es keinem Zweifel, dass schon in sehr alten Zeiten das moralische Verhalten der Menschen nach gewissen Auffassungen als irgendwie bedeutungsvoll für das Leben nach dem Tode angesehen wurde. Erman hat nachgewiesen, dass schon in den Pyramidentexten der Verstorbene sich vor dem Schiffer der Fähre rechtfertigt, und dass er auf einer andern Stelle von gewissen Sünden frei erklärt wird. Im 125. Kap. des Totenbuches, das jüngeren Ursprungs ist, kommen dieselben Gedanken vor; dieses merkwürdige Kapitel mit der dazu gehörigen Ab-

bildung ist durch viele Reproduktionen bekannt. Man sieht, wie der Tote von der Göttin der Wahrheit, Maât, eingeführt wird. Sein Herz wird auf der Wage gegen die Feder der Wahrheit gewogen, ein Geschäft, das Horus und Anubis besorgen, während Thot das Resultat auf einer Tafel verzeichnet. Jenseits der Wage sitzt ein Tier, ein weibliches Nilpferd, wie es scheint, und ferner auf einer Lotusblume die vier Totengötter Amset, Hâpi, Duamutef und Kebehsenuf, endlich Osiris auf seinem Thron, über dieser Szene sieht man die 42 Richter. Der Tote soll die Namen dieser 42 Richter nennen und eine Art Unschuldsbeichte ablegen, worin er eine Reihe Sünden aufzählt, von denen er sich frei weiss: ein merkwürdiges Stück, das uns zugleich einen Blick in die moralischen Anforderungen der Aegypter vergönnt. Auch in andern Kapiteln des Totenbuches wird auf dies Tribunal des Osiris angespielt; Kap. 30, das oft auf einen steinernen Skarabäus geschrieben war, der an den Platz des Herzens gelegt wurde, sollte verhindern, dass das Herz vor Gericht Zeugnis gegen den Toten ablege; auch hier steht der Gedanke an die Möglichkeit einer Wiedervergeltung im Hintergrunde. Aber das magische Element ist zu stark, diese Gedanken verlieren ihr Gewicht und ihre ernste Bedeutung, wenn die magischen Sprüche und Amulette allmächtig sind; merkwürdig bleibt es auch, dass nirgends im ganzen Totenbuche ein Wort von der Möglichkeit des Verlustes der Seele steht, im Gegenteil wird es überall als selbstverständlich dargestellt, dass der Verstorbene gerecht gesprochen und der Seligkeit teilhaftig wird. Erst in den Texten, welche die thebanische, soläre Lehre von der nächtlichen Fahrt der Sonne in der Duat enthalten, wird uns eine Hölle nach ägyptischen Begriffen in Wort und Bild dargestellt, wo die Verdammten aufs grausamste gepeinigt werden; aber auch hier ist der Zusammenhang zwischen den Höllenstrafen und dem irdischen Wandel nicht betont, auch hier ist das magische Element vorherrschend, und die Idee der Wiedervergeltung scheint trotz der unzweifelhaften Ansätze nie einen besonderen Einfluss auf die Gemüter ausgeübt zu haben.

Noch müssen wir einige Vorstellungen berühren, die in den ägyptischen Texten eine nicht geringe Rolle spielen. Aus allen Perioden finden wir Texte, die den Verstorbenen mit einem Gotte identifizieren. Bereits in den Pyramidentexten wird von dem Toten gesagt, dass er am Himmel aufgeht, die Himmelsgewölbe durchläuft, im Westen niedergeht, von den Bewohnern der Duat angebetet wird und aufs neue im Osten hervorstrahlt; der Verstorbene ist hier ganz mit Râ identifiziert. Die Benennung des Toten als Osiris N. N. ist wohl nicht als eine solche Identifikation aufzufassen; sie bezeichnet, dass der Tote die

osirianische Unsterblichkeit erreicht hat, sofern er ebenso wie Osiris mumifiziert und bestattet ist, weiter dass er dem Königreich des Osiris angehört. Einen vorzüglichen Schutz im Leben und im Tode bieten die Sprüche, die den Körper und dessen Teile mit verschiedenen Göttern identifizieren, solche finden wir sowohl in der Totenliteratur (z. B. Kap. 42 des Totenbuches) als in den magischen Texten.

Eine Reihe von Kapiteln im Totenbuch (Kap. 76—88) sind Ausdruck einer Anschauung, die wir nicht recht mit den andern verbinden können. Sie geben dem Verstorbenen die Macht, sich in verschiedene Wesen zu verwandeln. Er kann die Gestalt eines goldenen Sperbers, einer Lilie, eines Bennuvogels, eines heiligen Widders, eines Krokodils usw. annehmen. Dies alles ist ziemlich unverständlich. Wir dürfen doch in keiner Weise hierin eine Seelenwanderung nach indischer oder pythagoreischer Auffassung sehen, und Herodot hat sich geirrt, wenn er den Aegyptern die Lehre von der Seelenwanderung zuschreibt. Diese Metamorphosen sind ganz freiwillig, und hier ist von Strafe oder Läuterung, wie bei der Metempsychose der Inder und Pythagoreer, gar nicht die Rede. Diese Texte, ausser welchen im mittleren Reich noch weitere im Gebrauch waren, sind wahrscheinlich heliopolitanischen Ursprungs und beabsichtigen wohl, dem Toten durch Identifikation mit Göttern oder göttlichen Tieren und Pflanzen eine vollkommene Seligkeit zu verschaffen.

Wie man sieht, ist auch hier vieles unsicher und dunkel, viele Fragen harren noch ihrer Beantwortung, der Stoff ist noch nicht erschöpft, und die hier gegebene Darstellung ist natürlich nur fragmentarisch, aber eine systematische oder historische Ordnung des Stoffes lässt sich zurzeit nicht bewerkstelligen.

§ 6. Theologische und kosmogonische Systeme.

Wir haben mehrfach Gelegenheit gehabt, die grosse Bedeutung der ägyptischen Theologie oder Priesterweisheit hervorzuheben. Eben diese Theologie, der wir alle unsere Kenntnisse von den religiösen Anschauungen der Aegypter verdanken, ist das grösste Hindernis für ein rechtes Verständnis des Volksglaubens, der hinter den theologischen Spekulationen und symbolischen Deutungen liegt. Die Theologie ist ein Versuch, die religiösen Vorstellungen in systematische Ordnung, die heterogenen Elemente unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt zu bringen und die Widersprüche zu vermitteln; daneben arbeitete die ägyptische Theologie auch mit auf die Entwicklung der religiösen Gedanken hin. Die politische Entwicklung, die zur politischen Einheit des Niltals führte, förderte ganz natürlich die Verbindung unter den

Lokalgottheiten. Je mehr das Volk sich als eine nationale Einheit fühlte, um so mehr machte sich bewusst oder unbewusst die Notwendigkeit auch einer religiösen Einheit geltend; die Religion nahm eine so fundamentale Stellung in der Gesellschaft ein, dass ein religiöser Partikularismus der Einheit des Staates gefährlich werden konnte; es war aber gewiss auch ein ganz natürlicher religiöser Drang nach Einheit in der religiösen Erkenntnis, der sich in der synkretistischen Theologie Ausdruck gab.

Daneben arbeitete die Theologie zu allen Zeiten darauf hin, die primitiven, rohen Vorstellungen durch symbolische Deutungen zu mildern und zu vergeistigen und die alten Formen durch einen zum Teil neuen Inhalt zu beleben; die Kulturentwicklung konnte zwar nicht den Zwang der fetischistischen Gedanken brechen, aber die Theologie musste doch immer den alten Formen das fortschreitende religiöse Erkenntnisleben anpassen.

Wie bereits öfters gesagt, hat die Theologie beinahe allen unsern Quellen ihren Stempel aufgedrückt, auch die ältesten religiösen Texte sind ganz von der Theologie beherrscht. Es ist zum grossen Teil eben die theologische Färbung, die uns das Verständnis der Texte in so hohem Grade erschwert; der alte Gedankengang ist für uns sowohl in formaler als in materieller Hinsicht merkwürdig geschraubt und abstossend, und weil er sich nie von der materiellen Hülle emanzipieren konnte und den geistigen Kern freizulegen vermochte, stehen wir sehr oft unsicher und tastend und können die Tragweite der vorgeführten symbolischen Erklärungen nicht überschauen. Mit der Theologie steht die Kosmogonie in inniger Verbindung; die systematische Ordnung der alten Götterformen ist zum Teil nach kosmogonischen Gesichtspunkten unternommen.

Es gab natürlich in Aegypten ebensowenig eine einheitliche Theologie als einen einheitlichen Volksglauben. Die theologischen Spekulationen wurden ohne Zweifel in den Priesterschaften der verschiedenen Hauptheiligtümer des Landes getrieben, und die Bestrebungen waren ganz natürlich darauf gerichtet, die lokale Hauptgottheit als Zentrum des theologischen Systems darzustellen. Aber die Bedeutung und der Einfluss dieser Systeme waren von der politischen und religiösen Bedeutung der Ortschaft abhängig. Wir haben bereits im vorigen Abschnitt ein Stück der thebanischen Theologie des neuen Reiches kennen gelernt; aber leider kennen wir so gut wie gar nichts von den Lehren der verschiedenen Schulen; denn es gab nur eine theologische Schule, die zur Herrschaft gelangte, die heliopolitanische Sonnentheologie, sie dominiert bereits in den Pyramidentexten, und

durch sie ist die gesamte ägyptische Götterwelt nach und nach umgedeutet worden. Brugschs Darstellung der ägyptischen Religion ist eigentlich im grossen und ganzen eine Darstellung der theologischen Auffassung derselben, wie sie sich in Heliopolis ausgebildet hatte.

Ohne Zweifel hat die Theologie, durch den offiziellen Kultus gestützt, mächtig auf die religiösen Vorstellungen eingewirkt; sie wurde offiziell anerkannt, denn sie hatte die religiöse Einheit zum Ziel, wie die Königsmacht die politische; die Tragweite ihres Einflusses ist aber unmöglich zu berechnen, wahrscheinlich gelangte sie nicht unter die grosse Menge des Volks; für diese rief gewiss die Identifikation des Lokalgottes mit Râ keine Veränderung hervor; aber immerhin zeigte die Theologie den Weg zu einer höheren und geistigeren Auffassung der Gottheit. Eine gründliche Darstellung des theologischen Glaubens kann hier nicht gegeben werden, wir werden uns mit einer Charakteristik der Methode und der gemeinsamen Züge der alten Denkweise begnügen müssen.

Der religiöse Partikularismus Aegyptens liess sich nicht überwinden, und die fetischistischen Grundlagen der Religion konnten nicht beseitigt werden; aber die Theologie fand in der Identifikation der Götter ein Mittel, um die religiöse Einheit zu fördern. Nach ihrer Natur teilten die Götter sich in wenige bestimmte Klassen: Sonnengötter, Erdgötter, Totengötter, Nilgötter usw. Es lag hier sehr nahe, die einzelnen Göttergestalten innerhalb derselben Klasse zu identifizieren; daher entstanden Kombinationen wie Sokar-Osiris, Osiris-Chentamentet, daher können Chnum, Harschef und Osiris in Mendes als dieselbe Gottheit dargestellt werden. Râ, Tum, Horus, Mentu und Anher sind alle Sonnengötter und werden daher identifiziert. Aber noch weiter ging diese Identifizierung, als die Sonnentheologie ihren Siegesgang durch alle Kultusstätten antrat; da wurden beinahe alle Götter in Lichtgötter verwandelt und dem Râ identifiziert. Ptah, Min, Amon, Sebek, Osiris, Chnum, ja sogar Set wurden mit Râ verschmolzen und nahmen ihre Plätze im System der Sonnentheologie ein.

Auf diese Weise gelangte man zu einem künstlichen Monotheismus; die verschiedenen Götter repräsentieren die verschiedenen kosmischen Erscheinungen, die verschiedenen Funktionen oder die verschiedenen Entwicklungsstufen des einen und einzigen Gottes, der verborgen und geheimnisvoll ist. Die Sonne, die heute im Osten neu geboren wird, ist dieselbe wie die gestrige und doch eine neue; Râ ist Vater und Sohn auf einmal; die Morgensonne ist Chepera, ein nur theologischer Gott, der als Skarabäuskäfer dargestellt wird, die Mittagssonne ist Râ, die Abendsonne ist Tum, die tote Sonne, die im

Westen untergegangen ist, ist Osiris. Solche Vorstellungen sind uralt, sie liegen bereits im 17. Kapitel des Totenbuches deutlich ausgesprochen vor.

Die Götter, die durch Mythen näher charakterisiert waren, liessen sich nicht so leicht identifizieren, die Aufgabe der Theologie wurde hier bedeutend erschwert, und die Texte strotzen von Widersprüchen und Absurditäten, die nur ganz oberflächlich betrachtet als tiefsinnige Weisheit gelten können. So ist z. B. Horus von der Theologie ganz unkenntlich gemacht; er spielt ja eine Hauptrolle in den zwei grossen theologischen Systemen, der Osiris- und der Sonnentheologie. Der Kampf des Horus, des Isissohnes, gegen Set wird dem täglichen Kampf des Sonnengottes gegen seinen Feind, die Wolkenschlange Apepi, gleichgestellt; Set und Apepi werden vermengt, die ursprünglich vielleicht verschiedenen Horusgestalten werden identifiziert, Isis, die grosse Zauberin, tritt im Kampf gegen Apepi auf, sie wird auch eine der Göttinnen im Kreise des Râ und kommt als solche in den Râ-Mythen vor.

Neben dieser Identifizierung der Gottheiten geht das Bestreben einher, die Götter genealogisch zu verbinden. Wir haben bereits auf die sog. Triaden aufmerksam gemacht; in diesen dürfen wir gewiss nicht mit Brugsch einen kosmogonischen Gedanken ausgedrückt sehen; eine befriedigende Erklärung ihrer Entstehung ist aber auch noch nicht gegeben; Masperos Annahme, dass die Triade Nachbargottheiten vereinigte, passt zwar in einigen der bekanntesten Fälle, wie Chnum-Satet-Anuket; in andern Fällen ist diese Erklärung nur zum Teil zutreffend; die thebanische Mut, die Mutter der thebanischen Triade, ist wohl nur eine theologische Abstraktion, das Wort bedeutet eben „Mutter", dagegen sind Mentu, der anfangs, und Chonsu, der später den Platz des Sohnes in derselben Triade einnahm, Lokalgötter aus der Nachbarschaft. In der memphitischen Triade ist die Mutter Sechmet vielleicht eine Lokalgöttin, die im Nachbargau verehrt wurde, der Sohn Imhotep dagegen war ein Halbgott aus uralter Zeit; Nefer-Tum, der früher als Sohn verehrt wurde, tritt als Sohn der verschiedenen löwenköpfigen Göttinnen auf, und wir können ihn nicht recht lokalisieren. Die Mutter der heliopolitanischen Triade, Jusas, ist ohne Zweifel ein theologisches Kunstprodukt. Osiris und Isis waren gewiss nach Maspero Lokalgottheiten in Nachbargauen, aber wie Horus in ihre Triade gekommen, können wir nicht sagen.

Eine andere Ordnung der Götter ist diejenige nach Enneaden, Götterneunheiten; diese Ordnung stammt, wie Maspero ohne Zweifel richtig nachgewiesen hat, aus Heliopolis, wo die vier Götterpaare mit

einem Hegemon die Geschichte der Weltschöpfung und Weltordnung darstellen, wie später näher beschrieben werden soll. Diese heliopolitanische Göttergenealogie wurde überall in Aegypten angenommen, nur dass man regelmässig den Lokalgott als Hegemon einsetzte; wo Triaden ausgebildet waren, konnte man natürlich die Mutter und den Sohn nicht immer ausschliessen, und es kommt daher oft vor, dass eine Götterneunheit aus zehn oder elf Gliedern besteht.

Die Göttinnen sind nur selten recht charakterisiert und bestimmt aufgefasst, sie repräsentieren ja in der Regel die empfangende und gebärende Kraft, im Gegensatz zu der erzeugenden. Einige sind reine Abstraktionen, wie Mut und Jusas, die nur durch Identifikation mit andern, wie Isis, Hathor, Neit Leben bekommen. Bast, Sechmet und Pacht werden alle drei löwenköpfig dargestellt und sind nach ihrer Idee beinahe identisch. Das Symbol der gebärenden Kraft ist eine Kuh, und die ägyptischen Göttinnen werden oft kuhköpfig oder in Kuhgestalt abgebildet. Hathor und Nut, die beide Himmelsgöttinnen sind, berühren sich mehrfach, auch als Totengöttinnen; Nephthys ist wohl auch eine künstliche Schöpfung und der Isis nachgebildet.

Sehr früh wurden die Götter mit astronomischen Phänomenen in Verbindung gebracht. Der Sternkultus im alten Aegypten ist noch nicht genau untersucht; es lässt sich daher nicht sagen, wie die ursprünglichen Vorstellungen sich gestaltet haben; schon in alter Zeit wurden aber die bekannteren Sternbilder mit einigen Hauptgottheiten zusammengelegt: Orion mit Osiris, Sirius mit Isis, Saturn mit Horus, Merkur mit Set (Typhon). Ebenso wird der Sonnenstand zu den verschiedenen Jahreszeiten, wenigstens in der Spätzeit, durch die verschiedenen Formen des Sonnengottes ausgedrückt. Die astronomischen Erscheinungen wie die verschiedenen Phasen des Mondstandes wurden auch mythologisch ausgedrückt, der Zeitpunkt des Eintreffens des Vollmondes wurde „die Vereinigung des Osiris mit dem linken Auge“ genannt; vor allem hat Brugsch die ägyptische mythische Astronomie erforscht; manches ist natürlich ganz dunkel und unverständlich.

Die etymologischen Spielereien der alten Texte bereiten unserem Verständnisse bedeutende Schwierigkeiten; wir können nicht ersehen, inwiefern diese für uns so leeren Phrasen wirklich für die alten Verfasser eine tiefere Bedeutung gehabt haben, oder ob wir hier Ausdrücke für die Macht der Sprache über die Gedanken sehen sollen. Ohne Zweifel wird es das beste sein, die alten etymologischen Erklärungen als Mittel zum wirklichen Verständnis der religiösen Gedanken beiseite zu lassen. Der Name Amon hängt nach den alten Priestern mit dem Verbum amen „verborgen sein“ zusammen. Aber Amon wurde in

keiner Weise ursprünglich als ein verborgenes Wesen angesehen. Osiris wurde in user-ra „die Kraft der Sonne“ zerlegt. Einer Etymologie des Namens Hathor als hat-Hor „Haus des Horus“ ist gewiss auch nicht ohne weiteres zu trauen. Wir sehen vielmehr in diesem Etymologisieren nur ein willkürliches Spiel mit Wörtern, eine poetische Figur, die nach Belieben gebraucht werden kann. Nicht nur wollte die ägyptische Theologie die Natur und die Funktionen und Eigenschaften der Götter durch solche sprachlichen Künste deuten, sondern sie benutzte auch die etymologische Methode, um neue Sagen zu schaffen; wir führen hier ein Beispiel an. Die Göttin Schedit wurde in Sched, einer Stadt des Faijums, als Gemahlin des Sebek verehrt; der Name bedeutet einfach „die von der Stadt Sched“; dieser Name gab jedoch Anlass zu einer Sage von der Göttin als Vernichterin (schedet) der Feinde des Sebek-Râ. Es ist leider oft schwer, den wahren Sachverhalt zu durchschauen. Der Erdgott Qeb wird oft als eine Gans dargestellt, eine besondere Gänseart hiess qeb; der Gott wird bisweilen „der grosse Gackerer“ genannt, und es wird von ihm erzählt, dass er das Weltei legte, aus dem Râ entstand. Haben wir hier eine alte Kosmogonie, oder stehen wir nur einem aus der Hieroglyphik und der Sprache entstandenen Mythus gegenüber? Dies wage ich nicht zu entscheiden; aber ein solches Beispiel zeigt zur Genüge, dass wir uns hier auf schlüpfrigem Boden bewegen.

Die Aegypter stellten sich im Gegensatz zu andern Völkern den Himmel weiblich und die Erde männlich vor. Der Himmel war nach einigen ein Weib, Nut, die, über die Erde gebeugt, mit Händen und Füssen auf dieselbe sich stützt; nach andern war der Himmel eine Kuh, die Göttin Hathor. Eine sehr alte Auffassung dachte sich den Himmel als ein Angesicht, den Gott Horus (das Wort her bedeutet eben „Angesicht“), dieses Angesicht wurde durch vier Haarflechten, oder die vier Horussöhne, die Götter der Haarflechten, gestützt; doch gehört diese letztere Vorstellung vielleicht gar nicht zum Volksglauben und ist nur ein theologisches Kunstprodukt.

Von den lokalen Kosmogonien sind uns nicht viele bekannt, sie sind von der heliopolitanischen nach und nach verdrängt oder umgestaltet worden. Maspero hat seine Aufmerksamkeit auf alle Reminiszenzen der Texte an die ursprünglichen kosmogonischen Vorstellungen gerichtet, und er wird ohne Zweifel in seiner Auffassung und Untersuchungsmethode gegen Brugsch recht haben. Der Lokalgott wurde überall von seinen Verehrern als Schöpfer und Urheber der Welt angesehen, der Schöpfungsakt je nach dem besonderen Charakter des Gottes verschieden gedacht. Chnum im Kataraktengebiet

wurde als ein Töpfer vorgestellt, der auf seiner Töpferscheibe das Weltei geformt hatte, woraus alles entstand. Ptah in Memphis hatte als ein Handwerker oder Künstler die Welt gebaut. Neit in Sais war die grosse Weberin und wurde in dieser Eigenschaft als kosmogonische Gottheit aufgefasst.

Als Urprinzip, woraus alles Leben hervorgeht, galt den Aegyptern, wie manchen andern Völkern, das Wasser. Dieses Urwasser heisst Nun, es enthält alle männlichen und weiblichen Keime des Lebens. Râ geht nach einigen aus dem Nun hervor; nach andern Anschauungen entsteht Râ aus einem Ei als ein Vogel oder ein Jüngling. Die am besten bekannte Kosmogonie, die auch die grösste Bedeutung und Verbreitung hatte, war die heliopolitanische, die die ältesten in Niederägypten gangbaren Anschauungen vereinigte. Nach ihr wurde die Welt von neun Göttern geschaffen und geordnet, die der grosse Götterkreis in Heliopolis genannt wurden. Der Lokalgott Tum ist natürlich die erste Ursache; er war im Anfang, im Chaos oder Urwasser, allein und erzeugte durch Selbstbefruchtung Schu und Tefnet. Qeb und Nut lagen im Urwasser, eines vom andern fest umschlungen; Schu drang zwischen sie ein und hob Nut von der Erde auf, und die Sonne konnte jetzt ihren täglichen Lauf anfangen. Die ursprüngliche Natur des Schu lässt sich nicht feststellen, Tefnet dagegen scheint nur ein weibliches Komplement zum Schu zu sein, sie ist eine künstliche Göttin, die sich später etymologisch als den Tau erklären liess. Ebenso wurde Schu als die Luftschicht, die Himmel und Erde scheidet, gedeutet. Qeb und Nut erzeugten wiederum den Osiris, die fruchtbare Erde und den Nil, und den Set, die Wüste, samt den zwei Schwestern, Isis und Nephthys; damit ist die Welt geordnet, und die Weltgeschichte kann anfangen. In den Pyramidentexten werden drei heliopolitanische Götterneunheiten oder 27 Gottheiten erwähnt, leider können wir zwei derselben nicht näher bestimmen; sie haben ohne Zweifel die wichtigsten niederägyptischen Gottheiten umfasst. Diese drei Götterkreise wurden euhemeristisch als die drei Götterdynastien angesehen, die vor Menes regiert hatten.

Wie schon gesagt, wurde die grosse heliopolitanische Götterneunheit das Muster für die Anordnung der kosmogonischen Gottheiten in vielen ägyptischen Heiligtümern, die lokalen Kosmogonien wurden damit verarbeitet, wodurch natürlich viele Widersprüche entstehen mussten. Andere Vorstellungen, die der Volksphantasie zu entstammen scheinen, kommen auch bisweilen vor. Der von den Sonnenstrahlen erhitzte Nilschlamm hat die Menschen, Tiere und Pflanzen erzeugt; die Aegypter glauben noch heute, dass die Ratten

aus dem Nilschlamm entstehen. Oder die Tränen der Götter haben alle lebenden Wesen erschaffen. Solche Gedanken begegnen uns mehrfach in den magischen Texten.

Ein eigenartiges kosmogonisches System ist aus Hermopolis, der Stadt des Thot, hervorgegangen. Ob wir in ihm eine ursprüngliche Kosmogonie oder nur eine spätere theologische Spekulation sehen sollen, muss dahinstehen; wir treffen die darauf bezüglichen Texte vor dem neuen Reiche nicht an. Der hermopolitanische Lokalgott Thot war der weise, schriftkundige Gott, der grosse Zauberer, der als grosses magisches Mittel das Wort brauchte; auch in seiner Rolle als Demiurg war das Wort sein Instrument. Die acht kosmogonischen Gottheiten, die mit ihm die hermopolitanische Enneade bildeten, waren von einer ganz andern Natur als die entsprechenden heliopolitanischen; während diese letzten, mit Ausnahme von Schu und Tefnet, altbekannte Lokalgottheiten des Deltas waren, waren die Beisassen des Thot acht ganz abstrakte Gottheiten. Den vier männlichen Nu, Heh, Kek und Nenu gesellten sich vier „grammatische" Göttinnen Nut, Hehet, Keket und Nenut bei. In diesen vier Götterpaaren sah Lepsius die vier Elemente: Wasser, Feuer, Erde und Luft. Brugsch dagegen deutet Nu und Nut als die Urmaterie, Heh und Hehet als die tätige Kraft, welche als Zeit (Aion), Verlangen (Eros) und Luft (Pneuma) gefasst wird, Kek und Keket als die Finsternis (Erebos), Nenu und Nenut als den kosmischen Niederschlag. Diese Deutungen sind jedoch gewagt; die acht Gottheiten, die mit Frosch- und Schlangenköpfen oder als acht tanzende Paviane dargestellt wurden, sind gar nicht charakterisiert, und es ist vorläufig nicht möglich, näher anzugeben, welche Rolle die Priester von Hermopolis diesen acht Gottheiten zugeteilt hatten; oft sind sie zu einem Kollektivwesen, Chmun „der Achter", zusammengefasst. Auch diese hermopolitanische Ogdoade wurde anderswo in Aegypten adoptiert; wir finden z. B. Amon als Präsident der vier Götterpaare abgebildet.

Wir haben im vorhergehenden einige Proben von der theologischen Denkweise und den theologischen Spekulationen der alten Aegypter gegeben; leider ist vieles sehr unklar und fraglich, wir können die Gedanken der alten Priester nur zum Teil verfolgen; der vollständige Mangel an logischem Zusammenhang der Ideen ist eine wesentliche Schwierigkeit; die synkretistische Behandlung und symbolische Deutung der Göttergestalten und der fundamentalen religiösen Begriffe sind auch kaum zu überwindende Hindernisse. Es ist sehr bemerkenswert, dass trotz des hohen Alters dieser Spekulationen die Priester doch nicht im stande waren, den rohen Animismus zu über-

winden und den höheren Ideen eine entsprechende Form zu geben. Es würde ganz verfehlt sein, zu glauben, dass sie eine nur für das Volk berechnete Religion aufrecht hielten, an welche sie selbst nicht glaubten. Trotz ihres Symbolismus und der dadurch dargestellten reineren Gedanken hielten sie an den überlieferten Formen der Religion hartnäckig fest. Der philosophische Monotheismus, zu dem der ägyptische Denker durch Anwendung seiner eigenartigen Methoden gelangen konnte, wollte und konnte nicht mit dem Polytheismus brechen. Die alten Formen der religiösen Vorstellungen und der Kultus waren die wesentlichen Elemente der Religion, die kein philosophisches Denken und keine Kulturentwicklung verleugnen konnte, bis endlich eine neue Geistesmacht die in Selbstwidersprüche und leeren Schematismus verwickelte und durch Magismus und krassen Aberglauben entartete Religion besiegte.

§ 7. Kultus und Moral.

Literatur. Ausser den betreffenden Abschnitten der vorher genannten allgemeinen Werke kann zu Rate gezogen werden: Amelineau, Essai sur l'évolution des idées morales dans l'Égypte ancienne. 1895.

Der religiöse Kultus wird ganz natürlich von dem Götterbegriff bestimmt. Für die Aegypter bestand gar kein Zweifel, dass der Lokalgott, der Herr und Beschützer der Stadt und des Distrikts, persönlich in der Mitte seiner Verehrer in seinem Tempel wohnte, und dass er eine ganze Menge rein menschlicher Bedürfnisse hatte, zu deren Befriedigung sie sich religiös verpflichtet hielten. Der Gott kann Nahrung und Kleider nicht entbehren, sein Leib muss gesalbt, seine Augenbrauen geschminkt, sein Herz durch Prozessionen, Gesang und Gebet befriedigt werden. Glücklich die Stadt, die weiss, was dem Herzen ihres Gottes Freude bereiten kann; der Gott jubelt und die ganze Bevölkerung erfreut sich seiner Gunst.

Der Kultus der städtischen Gottheit war natürlich eine Aufgabe des Gemeinwesens. Daher sehen wir in der älteren Zeit die Gaufürsten als Hohepriester der lokalen Götter auftreten: nach und nach scheint der Staat, durch den König vertreten, mehr und mehr die Fürsorge für die wichtigeren Lokalkulte auf sich genommen zu haben; je nach der Bedeutung und Macht eines Gottes wurde sein Kultus vom König unterstützt und gefördert.

Der Gott wohnte unter seinen Verehrern; er hatte seinen Sitz im Tempel, im „Hause des Gottes“; hier war seine Statue aufgestellt und sein heiliges Tier installiert. Die allerältesten Tempel waren, wie aus einem alten Hieroglyphenzeichen zu ersehen ist, sehr primitiv: eine Hütte aus Flechtwerk mit zwei Mastbäumen und einem Hof von einem

Zaun umgeben. In der historischen Zeit ist der Grundtypus des Tempels in der Hauptsache zu allen Zeiten derselbe geblieben; wie die spärlichen Reste von Tempeln aus dem alten Reiche zeigen, ist auch die Dekoration derselben schon dann von demselben Charakter wie in der Spätzeit. Ganz eigenartig sind die früher erwähnten Sonnenheiligtümer aus dem alten Reich. Der massive Quaderbau, den Mariette in der Nähe des Sphinx von Gizeh entdeckte, lässt sich nicht mit Sicherheit als ein Tempel erkennen; nur aus Inschriften wissen wir, dass die Tätigkeit der ältesten Könige für die Tempel in Unterägypten sehr rege war. Auch die ohne Zweifel bedeutenden und prachtvollen Tempelbauten der Könige des mittleren Reichs sind uns sehr wenig bekannt; sie sind wohl zum grossen Teil unter den Kämpfen mit den erobernden Hyksos zu Grunde gegangen; auch haben spätere Könige, vor allem Ramses II., sich nicht gescheut, die Bauten ihrer Vorgänger zu zerstören, um für die eigenen Bauunternehmungen billig und bequem Baumaterial zu beschaffen. Wir kennen daher genauer nur die Einrichtung der Tempel im neuen Reiche, vorzüglich aus den grossen thebanischen Tempeln und dem Tempel in Abydos; aus der Spätzeit sind besonders der Hathortempel in Denderah und der Horustempel in Edfu vorzüglich erhalten. Auf diese sind wir wesentlich angewiesen, um uns eine Vorstellung von den ägyptischen Tempeln zu machen.

Der Kern eines ägyptischen Tempels war die kleine dunkle Kapelle, in welcher das Götterbild sich befand, vor ihr ein sog. Hypostyl, ein Säulensaal, der sein spärliches Licht durch kleine Fenster unter dem Dache empfing. Das Hypostyl war oft ein Abbild des Weltalls, die Decke war mit Sternen dekoriert, die Säulen waren stilisierte Pflanzenstengel, die aus dem Boden emporschossen. Vor diesem Saal war ein grosser Hof mit ringsum laufendem Säulengang. Das Gebäude wurde von vorn durch zwei Pylonen abgeschlossen, grosse Türme, die das Tor flankierten; ursprünglich hatten sie wohl zum Schutz des Tempels gedient. Vor den Pylonen waren Flaggenstangen, Kolossalstatuen und oft Obelisken angebracht. Kleinere Tempel behalfen sich mit wenigen Räumen, aber die Hauptheiligtümer, vor allem der grosse Reichstempel des Amon-Râ zu Karnak, wurden immer von den Königen vergrössert und weiter geführt. Mehrere Säulenhöfe und Hypostyle mit den dazu gehörigen Pylonen und Obelisken wurden hinzugefügt, auch hinter der Götterkapelle wurde der Tempel erweitert, grosse Verbindungsbauten, die zu Nachbartempeln führen sollten, wurden in Angriff genommen, prächtige Alleen mit Sphinxen angelegt. Man kann an dem Tempel zu Karnak die Macht jedes einzelnen Königs, der daran gebaut hat, aus seiner Bautätigkeit ermessen.

Die Bestimmung des Tempels liegt schon in seiner Einrichtung ausgesprochen. Er war nicht zur Versammlung einer grösseren Gemeinde geeignet, auch nicht zur Wohnung der Priesterschaft, sondern bloss zur Aufbewahrung der Götterbilder, der heiligen Geräte und der Schätze. In der dunklen Kapelle wohnt der Gott, in Nebenkapellen die θεοὶ σύνναοι; kleine Räume dienen zum Aufbewahren des Tempelgeräts und zu Vorratskammern. Zum eigentlichen Gebäude hatten nur die Priester und der König Zutritt. Im Vorhof wurden die Opfer dargebracht; hier stellten sich auch die grossen Prozessionen an den Festtagen in Ordnung, um mit dem Götterbild einen Umzug zu halten.

Von den Befugnissen der Priester geben die griechischen Berichte (wie Herod. II 37, Diodor. I 73) uns etwas übertriebene Vorstellungen. Wie gross ihr Einfluss auch war, bildeten sie doch keine abgeschlossene Kaste, und die priesterliche Stellung war nicht zu allen Zeiten dieselbe. Leider können wir die interessante Entwicklung der Priesterschaft in Aegypten nur in grossen Zügen verfolgen; sie ist zuerst und am besten von Erman dargestellt worden. In der ältesten Zeit scheint der Fürst des Gaues gewöhnlich Oberpriester des lokalen Gottes gewesen zu sein, wie der König immer vor allen Göttern priesterliche Funktionen ausüben kann. In den Hauptheiligtümern hatten die Oberpriester besondere Titulaturen, und zu diesen angesehenen Aemtern wurden wahrscheinlich nur die nächsten Vertrauten des Königs erwählt. Die Grossen und Edlen des Gaues setzten eine Ehre darin, ihrem Gott als Priester zu dienen: auch Frauen rühmten sich, Priesterinnen der Neit und der Hathor zu sein. Diesen sozusagen freiwilligen Priestern, die übrigens ihrem Berufe im Staate und der Gesellschaft nachgingen, stand eine berufsmässige Priesterschaft zur Seite, die dem Gotte täglich im Tempel diente und für seine Statuen und das heilige Gerät Sorge trug. Eine besondere Klasse von Priestern bildeten die sog. cher-heb, Vorlesepriester, die des göttlichen Wortes der Rituale kundig waren. Diese wurden oft vom Volke als Zauberer angesehen, wie der Gott Thot „der Vorlesepriester der Götter“ auch ein grosser Magiker war; sie konnten ja mit dem richtig rezitierten Spruche die Götter befriedigen und zwingen, sie konnten damit Wunder auf Erden und im Himmel tun. Noch im mittleren Reich behauptet das Laienelement seine Stellung im Kultus, obschon der Tempeldienst jetzt schon komplizierter war; und erst im neuen Reich entwickelte sich die berufsmässige Priesterschaft zu einer Macht und erlangte einen Einfluss, der zuletzt dem Staate verhängnisvoll werden konnte. Im einzelnen können wir diese Entwicklung nicht verfolgen. Die Tempelgemeinschaft der Götter wurde

allgemeiner, und dadurch stieg die Zahl der Priester; als die Tempel reicher wurden und grösseren Grundbesitz bekamen, mussten sie eine grosse Beamtenschaft haben. Früher bekleideten die Grossen des Staates auch nebenbei priesterliche Aemter, jetzt drangen die Priester in grosser Masse in die staatlichen Aemter ein, und diejenigen des Amon-Râ fingen an, eine politische Rolle zu spielen. Man unterschied in der Priesterschaft des neuen Reiches mehrere Rangstufen; die Priester des Amon-Râ waren z. B. in fünf Klassen eingeteilt: der erste, zweite und dritte Prophet oder „Gottesdiener", der „Gottesvater" und der „Reine" (uâb); wie die priesterlichen Funktionen unter den verschiedenen Klassen von Priestern verteilt waren, wissen wir nicht. Das Laienelement war im neuen Reich wahrscheinlich nur von Frauen vertreten, die den Göttern, vor allem dem Amon-Râ, in den Tempeln und bei den feierlichen Prozessionen als Musikantinnen dienten.

Die Amtstracht der Priester hat sich nach Ermans Untersuchungen im Laufe der Zeiten verhältnismässig wenig geändert. Zwar hatten schon in der ältesten Zeit die vornehmsten Hohenpriester besondere Abzeichen ihrer Würde, sonst trugen aber die Priester im allgemeinen die gewöhnliche Tracht. Schon im mittleren Reich sehen wir die Priester im Gegensatz zu der profanen Menge an dem alten, längst durch die Mode verdrängten einfachen Kleid festhalten; so war es auch im neuen Reich, und da wurde es ebenfalls allgemein, dass die Priester den Kopf rasierten.

Der Dienst der Priester lässt sich nur ganz im allgemeinen bestimmen. Sie mussten dem Gott nach dem Ritual aufwarten, die Feste und Prozessionen ordnen und leiten, die Opfer bereiten und darbringen; daneben mussten sie natürlich die Einkünfte des Tempels verwalten und dessen Interessen wahrnehmen. Sie waren auch Zeichen- und Traumdeuter. Der König ist selbst Oberpriester aller Götter des Landes; überall an den Tempelwänden sehen wir den König in den stereotypen rituellen Stellungen vor den Götterbildern als fungierenden Priester dargestellt.

Der Ritus des täglichen Tempeldienstes ist uns aus den bewährten Ritualbüchern nur dürftig bekannt; so viel können wir sehen, dass alles aufs genaueste geregelt war; bis in die kleinsten Einzelheiten waren die Bewegungen der fungierenden Priester und die jeden Akt begleitenden Sprüche und Gebete angegeben. Bei der täglichen Toilette des Gottes und der Reinigung seiner Wohnung hatte der Priester in Abydos 36 einzelne Zeremonien zu vollziehen; in Theben war das Ritual noch komplizierter, hier waren gegen 60 Zeremonien vorgeschrieben. Der Gott, der im Tempel wohnte, musste täglich seine Nah-

rung haben, Speise und Trank wurden täglich auf den Opfertisch gesetzt; wie bei dem Mahl des Königs Blumen nicht fehlen durften, spielten solche auch im Tempeldienst eine grosse Rolle, um das Herz des Gottes zu befriedigen. An den grossen Feiertagen, die ohne Zweifel zu grossen Volksfesten Anlass gaben, wurde das Schiff des Gottes — die ägyptischen Götter können bezeichnend genug für das Land, das vom Nil abhängig ist, ohne ein Schiff nicht gedacht werden, — in feierlicher Prozession von den Priestern herumgetragen; auch wurden Episoden aus dem Mythus des Gottes dramatisch, unter Gesang- und Musikbegleitung, dargestellt. Die Prozessionen konnten sich zu einer längeren Reise des Gottes auf dem Nil gestalten; so besuchte die Göttin Hathor einmal des Jahres den Horus in Edfu. Für jede heilige Handlung waren bestimmte Riten festgesetzt, die mehr oder weniger ausführlich in Text oder Bild angedeutet werden; wir können jedoch nur einzelne verstehen. Bei der Grundsteinlegung eines Tempels wurden, wie Lefébure nachgewiesen hat, Menschen geopfert, damit die Seelen der Geopferten die Wächter des Gebäudes werden könnten; dies war jedoch in der Ramessidenzeit abgeschafft worden; der König und die Priester mussten daneben eine Reihe Zeremonien vollbringen, die alle genau vorgeschrieben waren. Auch die Einweihung eines Obelisken war sehr umständlich; mit Hilfe der Denkmäler kann der Verlauf einer solchen genau verfolgt werden.

Die Einkünfte des Tempels, die den Gott und seine Priesterschaft versorgen sollten, bestanden wohl ursprünglich aus freiwilligen Gaben der Frommen; aber nach und nach erwarben die Götter durch die Schenkungen der Könige und wahrscheinlich auch von Privaten Grundeigentum; es scheint beinahe, dass der Staat im neuen Reiche ganz an die Stelle der Opferwilligkeit des Volkes getreten war. Enorm waren die Opfer, welche die Könige ihrem Lieblingsgotte Amon-Râ darbrachten, und mehr und mehr bedrohend wurde die Abhängigkeit, in welche der Staat sich selbst brachte.

Die Festtage waren im alten Aegypten sehr zahlreich; ausser den allgemeinen Landesfesten hatte jeder Tempel seine eigenen Festtage, die sich auf mythische Begebenheiten im Leben des Gottes bezogen; die verschiedenen Heiligtümer haben ihre eigenen Festkalender. Uebrigens gab es mehrere Veranlassungen zu Festen: die Nilüberschwemmung und die Jahreszeiten, der Geburtstag und der Thronbesteigungstag des Königs usw. Herodot hebt das Lampenfest der Göttin Neit in Sais besonders hervor; diese Lampenfeste scheinen übrigens häufig gewesen zu sein, schon aus dem mittleren Reiche finden wir sie erwähnt.

Die Frömmigkeit des Aegypters beschränkte sich nicht auf die Teilnahme an den offiziellen Festen, wo er seinen Gott verehren konnte; vielmehr gab er seinen religiösen Gefühlen einen völlig persönlichen Ausdruck im täglichen Leben. In seiner Wohnung hatte er ein kleines Bild seines Lieblingsgottes oder der Erntegöttin, vor welchem er sein Gebet sprach und seine Opfergaben niederlegte; in Krankheiten rief er, wenn nicht magische Künste helfen wollten, irgend eine wegen Zauber und Wunder berühmte Gottheit an, und nach glücklicher Genesung brachte er ihr ein Dankopfer oder heiligte ihr eine kleine Stele. Er legte Opferspeisen unter den heiligen Baum, in dem er einen Dämon wusste, er bezeugte den heiligen Lieblingstieren seines Stadtgottes seine Ehrfurcht, er bewaffnete sich mit Amuletten gegen die dämonischen Mächte, gegen das böse Auge, gegen Zauber und Krankheit, ging im übrigen seinen Gang durchs Leben frohen Herzens, und wenn er an den Tod dachte, war es zwar mit Furcht, aber der Gedanke, dass er nach dem Tode nach überstandener Reise die herrlichen Gefilde im Königreich des Osiris anbauen sollte, war ihm tröstlich und erhebend.

Wir haben schon gesehen, welche grosse Rolle das magische Element in der ägyptischen Religion und in den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode spielte; auch bei dem Kultus begegnen wir der Magie mit jedem Schritt. Das Gebet ist eine magische Handlung, die richtigen Worte richtig hergesagt zwingen die Götter; daher bewegt das rituelle und liturgische Gebet sich immer in festen Formen; der Wortlaut ist natürlich von der grössten Bedeutung. Freie Hymnen, religiöse Poesien, wie wir sie oftmals in Papyri und auf Stelen finden, sind nicht so steif und inhaltlos. Wie die Aegypter über das Opfer dachten, können wir nicht sagen. Wahrscheinlich stellte man sich vor, dass die Götter oder bei Totenopfern die Toten den Geruch des dargebrachten Opfers genössen.

Die Magie machte nicht nur bei den heiligen Handlungen, sondern auch im täglichen Leben ihren Einfluss geltend. In der Medizin waren die Zaubersprüche die wirksamsten Mittel und verliehen den Medikamenten vorzügliche Heilkräfte. Trotz der grossen Einsicht, die die ägyptischen Aerzte sich in die verschiedenen Krankheiten erworben hatten, wurden diese zu allen Zeiten verschiedenen Dämonen zugeschrieben, die nur durch geweihte Amulette und kräftige Zaubersprüche ausgetrieben werden konnten; oft musste die Formel mehrmals, von verschiedenen Zeremonien begleitet, hergesagt werden. Liebestränke wusste man nach unfehlbaren Rezepten zu bereiten, seinen Feind konnte man durch eine magisch hervorgerufene Schlaflosigkeit aus dem Wege räumen. Es wird auch berichtet, wie ein Mann ver-

sucht habe, mittelst kleiner Puppen aus Wachs Tod und Verderben im königlichen Palast anzustiften. Amulette wurden nicht nur auf die Mumien gelegt, sondern auch lebende Menschen hängten sich allerlei kleine geweihte Gegenstände um, welche sie gegen Unglück und Gefahr beschirmen sollten; kleine Papyrusstreifen mit einigen barbarisch klingenden, unzusammenhängenden Wörtern beschrieben, besassen eine geheimnisvolle Kraft und waren sehr beliebt. Träume wurden genau beobachtet und von den Priestern ausgelegt; mehrere Inschriften erwähnen, wie die Götter sich in Träumen dem Pharao geoffenbart und ihm ihren Willen mitgeteilt hätten. Die Lehre von den glücklichen und unglücklichen Tagen war im neuen Reiche genau ausgebildet. Das im Papyrus Sallier IV enthaltene Handbuch der Tagewählerei gestattet uns einen charakteristischen Einblick in diesen Aberglauben. Die Tage werden nach den mythischen Ereignissen, die an ihnen eingetroffen waren, klassifiziert. An einem Tage darf man sich nicht waschen, an einem andern darf man nicht muntere Lieder anhören; oft muss alle Arbeit ruhen, man darf sogar nicht sein Haus verlassen; wer am 6. Paophi geboren ist, wird an der Trunksucht sterben usw.

Wenden wir uns endlich zu der religiösen Moral der Aegypter, dann müssen wir gestehen, dass wir ein Gebiet betreten, wo die Quellen sehr spärlich fliessen. Wie schon oben hervorgehoben wurde, ist das Verhältnis zwischen dem moralischen Wert des Verstorbenen und der Kraft seiner Zaubermittel vor dem Totengericht nicht klar; die magischen Elemente der Religion waren das grosse Hindernis für die Moral als einen für die Ewigkeit bestimmenden Faktor. Im allgemeinen liebte der Aegypter das Leben und hasste den Tod; bei den Begräbnissen wurde bisweilen ein Lied gesungen, das zum Lebensgenuss und zur Freude aufforderte. In einem erzählenden Papyrus aus dem mittleren Reiche tritt jedoch ein Mann auf, der die Weltflucht empfiehlt und einen düsteren Pessimismus vertritt. Die Tugendlehre kennen wir zum Teil aus den moralischen Spruchsammlungen, aus Vermahnungsbriefen von Lehrern an Schüler, aus den biographischen Grabinschriften und aus der Unschuldsbeichte im Kap. 125 des Totenbuches. Aegypten war ein sehr dicht bevölkertes Land, in dem der Gemeinsinn und das Solidaritätsgefühl durch die Naturverhältnisse entwickelt wurden; die jährliche Ueberschwemmung des Nil, von der alles Leben im Lande abhängig war, konnte nur den vollen Segen bringen, wenn jeder Mann seine volle Pflicht tat; daher waren die Aegypter ein diszipliniertes Volk, bei dem die sozialen Pflichten und Tugenden in erster Reihe standen. Das religiöse Motiv machte sich auch im Leben geltend; „nicht tat ich, was die Götter verabscheuen“, muss der Verstorbene vor Osiris

sagen; darin war z. B. mit eingeschlossen, sich im Tempel beflecken, die Opferbrote verderben, die Prozessionen stören, aber auch lügen, stehlen, falsches Mass und Gewicht gebrauchen usw.

Gehorsam gegen Eltern und Lehrer, Ehrerbietung gegen die Alten und Weisen beherrschte stets den Aegypter. Fleiss und Treue in Erfüllung der Dienstpflichten waren grosse Tugenden. Gedanken wie diese: Gott ist der Urheber alles Gedeihens, sein Gefallen muss man suchen und seinen Willen nicht übertreten, finden wir auch in der moralischen Literatur vertreten. Der Verstorbene rühmt sich oft an seiner Stele, das er der Gatte der Witwen, der Vater der Vaterlosen, die Stützen der Geringen gewesen sei, und dass er den Schiffslosen befördert habe.

Die Stellung des Weibes war in Aegypten eine sehr hohe; Polygamie war nicht verboten, aber gewiss nicht gewöhnlich ; von Harem war nur bei den Königen die Rede. Die Frau scheint zu allen Zeiten eine geehrte und ziemlich selbständige Stellung eingenommen zu haben; ihr Ehrenname war „die Herrin des Hauses“. Kinder wurden als Gottes Segen angesehen, eine kinderlose Ehe war dagegen ein grosses Unglück, denn wer sollte dann für den Totenkultus sorgen? Die Aegypter waren im ganzen ein praktisches Volk, dem alle Romantik und Poesie fern lag; Weisheit galt mehr als Tapferkeit, und die sozialen Tugenden treten am meisten hervor. Gedanken, wie wenn der Verstorbene Beka sagt, dass er Gott im Herzen getragen habe, sind selten. Die grossen Worte an den Grabstelen sind wohl, wie Erman bemerkt, nicht viel wert und meistens stereotype poetische Phrasen; aber sie zeichnen uns doch wenigstens ein moralisches Ideal, das den Aegyptern vorgeschwebt hat, und das nicht ohne Interesse ist.

§ 8. Skizze des Entwicklungsgangs.

Wie aus dem Vorhergehenden zur Genüge hervorgeht, ist es eigentlich verfrüht, eine Geschichte der religiösen Ideen und eine Skizze des Entwicklungsgangs der ägyptischen Religion zu geben. Die folgende Skizze soll daher nur die allgemeinsten Züge der Entwicklung nochmals hervorheben und in den historischen Rahmen einsetzen.

Unsere Kenntnis der geistigen Kultur fängt erst mit der vierten Dynastie an. Die Religion, wie wir sie nun in gleichzeitigen Texten antreffen, ist schon etwas Fertiges; die wichtigste Entwicklung, die vom naiven zum reflektierten Standpunkt, ist in vollem Gange. Die Theologie ist bereits an der Arbeit; die wichtigeren Lokalgötter sind nicht nur Lokalgötter, sie sind zum Teil bereits genealogisch und kosmogonisch geordnet; der Identifikationsprozess, der im Pantheis-

mus kulminierte, war in Angriff genommen, aber ein Gott wie Horus war doch vielleicht noch nicht einheitlich aufgefasst. Die Kultusformen stehen wahrscheinlich schon fest, die Totengebräuche und der Totendienst sind schon ausgebildet. Die Osirianische Lehre war freilich vollständig entwickelt, aber sie hatte doch noch nicht die alten Totengötter verdrängt. Die Hauptgötter waren ganz dieselben, die auch in späteren Epochen den ersten Platz im ägyptischen Pantheon einnahmen. Bemerkenswert ist der von den Königen der 5. Dynastie begünstigte Kultus des Râ, der später aus den erhaltenen Texten nicht belegt werden kann, auch der Kultus der lebenden Könige wird nur für diese Zeit im eigentlichen Aegypten bezeugt. Die moralischen und sozialen Tugenden, wie wir sie aus dem sehr alten Papyrus Prisse kennen, sind wesentlich dieselben, die wir zu allen Zeiten hervorgehoben finden.

Und doch können wir eine Entwicklung der ägyptischen Religion auch in der historischen Zeit verfolgen; es war dies gewiss weniger eine äussere Entwicklung als eine innere, aber immerhin wurde doch eine Menge neuer Gedanken in Umlauf gesetzt, die in verschiedener Weise innerhalb des historisch gegebenen und mit zähem Konservatismus festgehaltenen Rahmens zum Ausdruck kamen. Sowohl die Theologie als die politischen Ereignisse wirkten zusammen, um diese Entwicklung zu fördern. Neue Königsgeschlechter bevorzugten die Götter ihres Heimatgaues, und die lokale Theologie machte sich sogleich daran, die vornehmsten und bedeutendsten der übrigen Gottheiten um sie zu gruppieren. Dies ganz im allgemeinen.

Bereits im mittleren Reich finden wir einzelne Götter mit Râ kombiniert, die Sonnentheologie greift siegreich auch in die südägyptischen Kulte ein; Sebek und Amon finden wir jetzt als Sebek-Râ und Amon-Râ wieder. Auch die Osirislehre hat sich vollständig Bahn gebrochen, Abydos ist jetzt die heilige Stadt der Osirisverehrer, und die allermeisten Grabstelen, die wir aus der 12. und 13. Dynastie besitzen, stammen aus Abydos; die Anzahl der abydenischen Grabstelen aus dem neuen Reich ist bei weitem nicht so gross. Die Priesterschaft des Gauheiligtums wird noch vom Gaufürsten geleitet, er ist Oberpriester; und der Lokalkultus wird hauptsächlich noch von der lokalen Gemeinde getragen. Die Theologie arbeitet rüstig weiter; wir finden das Kap. 17 des Totenbuches bereits mit dreifachem Kommentar versehen vor. Von ausländischen Einflüssen auf die ägyptische Religion ist noch keine Rede; die ägyptischen Eroberungen gingen nur nach Süden, und das barbarische Nubien konnte keinen Einfluss auf ein Kulturvolk wie das ägyptische ausüben. Während früher die Toten-

texte an den Grabwänden angebracht waren, finden wir sie jetzt häufig an den Holzsärgen geschrieben.

Das mächtige Reich der Könige der 12. Dynastie brach unter dem Ansturm des aus Asien kommenden Hyksosvolkes zusammen; von der Religion dieses Volkes wissen wir gar nichts; der ägyptische Gott Set wurde ihr Nationalgott, aber übrigens scheint die ägyptische Kultur die Eroberer überwunden zu haben; nach dem ersten ohne Zweifel verwüstenden Sturm wurden wohl die ägyptischen Institutionen und zum Teil auch die nationale Religion von den Eroberern respektiert. Die Hyksosherrschaft hat keine direkten Spuren in der ägyptischen Religion hinterlassen.

Die Befreiungskriege wurden von Theben aus geführt, und die thebanischen Könige, die endlich das ganze Niltal von dem fremden „Pestvolk" säuberten, brachten ihren Gott, den thebanischen Amon-Râ, in die erste Reihe. Amon-Râ steht jetzt ganz klar als ein Sonnengott da, als die höchste Manifestation des himmlischen Licht- und Lebenspenders. Er hatte die Waffen der nationalen Erhebung gesegnet, und ihm wurde auch ein reicher Lohn dargebracht. Der Weg nach Asien stand offen und lud die siegreichen Könige zu Eroberungen ein, und von der reichen Beute der Thotmes und Amenhotep bekam Amon-Râ sein gutes Teil. Rasch wuchsen sein Ansehen und sein Reichtum; andere Götter wurden mit ihm identifiziert, so finden wir ihn bisweilen mit den Attributen des Min und des Chnum. Die Priesterschaft Amons, die den Reichtum des Gottes verwaltete, wurde eine wirklich bedeutende Macht im Staate. Diese Blütezeit des Amon-Râ-Kultus wurde auf kurze Zeit durch eine religiöse Revolution jäh unterbrochen, die in der ägyptischen Kulturgeschichte ganz einzig dasteht, die aber eines der interessantesten Momente derselben bildet.

Der König Amenhotep IV., der Sohn des grossen Eroberers Amenhotep III. und seiner Gemahlin Ti, hatte kaum wenige Jahre regiert, als er den Amonkultus zu verfolgen begann; es war eine gewaltsame Reaktion, der Name Amons wurde überall, auch an Privatstelen, getilgt; der König änderte seinen eigenen Namen, der auch den verhassten Gottesnamen enthielt, in Echunaten „Geist der Sonnenscheibe", um, er verlegte seine Residenz von Theben, das ihm mit seinen kolossalen Tempeln zu Ehren Amons und seiner ihm ganz natürlich feindlichen Bevölkerung zuwider war, nach dem jetzigen Tell-el-Amarna, wo er eine neue prächtige Residenzstadt aufführte. Aber diese religiöse Revolution hatte nicht nur eine negative Seite in der Reaktion gegen den Amonkultus, sie wollte auch etwas Neues bringen, und zwar nichts weniger als eine monotheistische Lehre. Wir

kennen diese Lehre nur sehr dürftig, unsere einzige Quelle sind die Inschriften der Gräber bei Tell-el-Amarna. Als einziger Gott wurde die Sonne unter dem Namen Aten, „Sonnenscheibe", angebetet, dieser Gott wurde als eine Sonnenscheibe dargestellt, von der in Hände endigende Strahlen ausgehen; kein anderes Bild der Gottheit war erlaubt. Der einzige, auf den Atenkultus bezügliche Text, den wir kennen, ist ein wahrscheinlich vom König selbst herrührender Hymnus, welcher wirklich ein lebhaftes Naturgefühl und gar schöne Gedanken enthält. Man hat natürlich viel über diesen Atenkultus diskutiert; man hat an semitische Einflüsse gedacht, was aber ganz unbegründet ist; Aten scheint eine Form des Sonnengottes zu sein, die in Heliopolis einheimisch war; er wird auch vor der Zeit Echunatens erwähnt; sein Oberpriester führt denselben Titel wie der Oberpriester zu Heliopolis, und er wird bisweilen Râ oder Horus der beiden Horizonte genannt. Die Motive, die den jungen König zu diesem gewaltsamen Versuch, einen Monotheismus als Staatsreligion einzuführen, veranlassten, sind nicht klar; dass seine Mutter sehr eifrig den Atenkultus förderte, ist sicher, im übrigen müssen wir uns aber mit Vermutungen begnügen. Sowohl politische als religiöse Erwägungen können bei dem König den Umschwung hervorgerufen haben. Die Macht der Amonspriester war gewiss drohend, und es könnte sowohl aus politischen als religiösen Rücksichten erwünscht gewesen sein, die religiöse Einheit des Landes mit einem Schlage zu sichern. Ganz merkwürdig ist es auch, dass mit der religiösen Revolution eine ganz neue Richtung der Kunst eingeschlagen wurde; wir finden eine freiere und natürlichere Behandlung des Stoffes in den aufbewahrten Kunstgegenständen und Dekorationen aus den Ruinen bei Tell-el-Amarna; der König liess sich sehr realistisch abbilden, und die zahlreichen hässlichen Bilder von ihm aus seinen späteren Jahren stehen in schroffem Gegensatz zu einem Bildnis aus seiner ersten Zeit, welches stilistisch sich nicht von denen seiner Vorgänger unterscheidet. Es gelang ihm, wie es scheint, in seiner nicht sehr langen Regierung, den Atenkultus im ganzen Lande einzuführen, aber mit ihm war die fanatische Energie der Revolution gebrochen; er starb ohne männliche Nachkommen, und seine Nachfolger änderten sehr bald der Priesterschaft gegenüber die Politik.

Die Reaktion trat ein, und die ganze folgende Zeit, die 19. Dynastie, wurde in religiöser Beziehung von ihr beherrscht. Amon-Râ ist wieder der ägyptische Nationalgott und gewinnt nun eine viel grössere Macht als vor der Revolution des Echunaten. Die pantheistische Spekulation, die jedoch treu an dem ganzen ägyptischen Pantheon festhält, sucht jetzt den religiösen Drang nach Einheit zu befriedigen; die

symbolischen Erklärungen mildern die fetischistischen Kultusformen. Die Sonnentheologie sucht auch die Totenwelt zu erobern; nicht nur wird Osiris in einen Sonnengott umgedeutet, eine in Theben entstandene Lehre macht, wie oben näher dargelegt ist, Râ zum Pharao des ganzen Totenreiches; auch die alten primitiven Anschauungen vom Ka sind jetzt, wenn nicht in der Form, so doch wahrscheinlich in Wirklichkeit verlassen. Die Verbindung mit Asien und den semitischen Kulturen wird im neuen Reiche sehr rege. Tausende von semitischen Kriegsgefangenen werden nach Aegypten geschleppt, wo nach und nach eine ansehnliche semitische Bevölkerung aufwächst. Semitische Gottheiten werden auf diese Weise auch nach Aegypten geführt, und bekommen besonders in Unterägypten selbständige Kulte, ohne doch wesentlich auf die ägyptische Religion einzuwirken.

Die kriegerischen Könige der 19. Dynastie waren alle sehr eifrig in der Förderung der Kulte der grossen Hauptgötter; mehr und mehr wird es die Aufgabe des Staates, die Götter und die Priester zu unterhalten. Die Priester, vor allen die des Amon-Râ, wurden die mächtigsten Personen im Lande, die tote Hand hatte sich ungeheure Ländereien angemasst. Der Oberpriester des Amon-Râ konnte einen schwachen König nach seinem Belieben leiten, zuletzt riss er sogar die Krone an sich, und die Theokratie war begründet. Diese dauerte aber nicht lange; verschiedene nordägyptische Dynastien kamen an die Regierung, und die legitimen Amonsdiener fanden einen Zufluchtsort in Aethiopien. Jetzt treten unterägyptische Gottheiten mehr hervor, aber Amon-Râ wird fortwährend im ganzen Lande verehrt. Mehrere von Aethiopien ausgehende Versuche, Aegypten wieder der orthodoxen Theokratie zu unterwerfen, scheiterten; das äthiopische Königreich wurde isoliert, und die da herrschende ägyptische Kultur konnte sich auf die Dauer gegen die barbarischen Elemente nicht rein behaupten. Auch in der Oase El-Chargeh entstand in der Spätzeit eine Hauptstätte des Amondienstes, und die Inschriften an den bewahrten Resten des Tempels beweisen, dass die monotheistisch-pantheistische Theologie mit Amon-Râ als Zentrum hier weiter arbeitete.

Ein Restauration trat jetzt ein, die schon mit der Verlegung der Residenz von Theben nach Unterägypten angefangen hat, aber erst mit der 26. saitischen Dynastie vollendet worden ist. Man griff auf die uralten Zeiten der Pyramidenerbauer zurück, die auch ihren Hauptsitz in Unterägypten gehabt hatten. Die Pyramidenzeit wird in allem als Muster genommen; die alten religiösen Texte kommen wieder auf, obschon sie gewiss nur halb verständlich waren. Der Totendienst der Könige der 4. Dynastie wird wieder aufgenommen, ihre Pyramiden

werden restauriert, die alten Titulaturen, die seit mehr als zweitausend Jahren vergessen waren, kommen wieder in Gebrauch, die Kunst wendet zu der soliden und realistischen Richtung des alten Reiches zurück. Wahrscheinlich ist jetzt das Totenbuch kodifiziert worden. Die Theologie folgt ihren gewöhnlichen Bahnen. Eine Restauration, wie die saitische, gehört eigentlich zum Merkwürdigsten in der ganzen ägyptischen Kulturgeschichte, und sie ist die beste Illustration von dem Konservatismus des ägyptischen Volksgeistes. Eine Revolution oder eine Evolution, die die Formen antasten wollte, konnte in Aegypten nimmer gelingen; eine Restauration wie diese drang siegreich durch.

Von nun ab ist die nationale Entwicklung fertig. Perser, Griechen und Römer wurden nacheinander die Beherrscher des Landes. Die Religion freilich bleibt unangetastet, aber das nationale Leben leidet und dadurch auch das religiöse. Die Texte aus der Ptolemäer- und Römerzeit sind, soweit sie neu sind, Ausdrücke einer unfruchtbaren Spekulation, die oft mystisch-pantheistisch gefärbt ist. Von Entwicklung ist keine Rede. Bemerkenswert ist es, dass die Söhne in zwei der Haupttriaden, Chonsu und Imhotep, jetzt die Väter Amon-Râ und Ptah überflügeln; fremde Gottheiten, wie Bes, werden allgemein verehrt, und der Serapiskultus steht in besonderem Ansehen. Griechische Anschauungen haben keinen Einfluss auf den ägyptischen Gedankengang ausgeübt. Die ägyptische Religion bestand dem Namen nach noch Jahrhunderte fort, hatte aber ihre Bedeutung für die geistige Entwicklung verloren. Auch dieser Scheinexistenz machte Theodosius I. ein Ende; mit dem prächtigen Serapeion in Alexandria verschwand der letzte Rest der altägyptischen Religion (391 n. Chr.).

Semitische Völker in Vorderasien.

Von Dr. Friedrich Jeremias (Dresden-Trachenberge).

§ 1. Semitische Völkerwanderungen in Vorderasien.

Semitische Völker bewohnen in ältester historischer Zeit das vorderasiatische Gebiet bis zu den Ausläufern des Taurus und des armenischen Hochlands im Norden und bis zu den elamitischen Bergen im Osten. Der Sammelname Semiten ist der Völkertafel I Mos 10 entnommen, die meisten der dort als Nachkommen Sems genannten Völker gehören mit den Babyloniern zu einer abgesonderten Völkergruppe. Für die Religionsgeschichte handelt es sich hier mit Ausschluss von Arabien und von Israel, welche in gesonderten Abteilungen des Lehrbuchs behandelt sind, um die ältesten Bewohner Babyloniens, von denen wir geschichtliche Nachrichten haben, um die Assyrer im Gebiet des oberen Tigris, um die über Mesopotamien, die syrische Wüste und das nördliche Palästina verstreuten Aramäer und um die nichtisraelitischen Bewohner Kanaans einschliesslich der Phönizier. Man unterscheidet vielfach vom geographischen Gesichtspunkt aus diese semitischen Völker als Nordsemiten von den Arabern als Südsemiten. Diese Einteilung ist irreführend. Arabien ist als unerschöpfliche Völkerkammer der Ausgangspunkt grosser Völkerwanderungen gewesen, welche sich über das ganze vorderasiatische Gebiet erstreckt haben. Die neueren Entdeckungen und Forschungen auf dem Gebiet des vorislamischen Arabiens haben völlig neue Anschauungen über die völkergeschichtliche Entwicklung in Vorderasien ergeben, obgleich die altarabischen Schriftdenkmäler einer verhältnismässig späten Zeit angehören und erst zum kleinen Teil veröffentlicht sind. Es zeigt sich religionsgeschichtlich ein enger Zusammenhang der arabischen, kanaanäischen und aramäischen Völker, denen die Babylonier, obwohl auch sie von westsemitischen Völkerströmungen überflutet worden sind, entgegengestellt werden können.

Inwiefern auch Aegypten in diesen Zusammenhang einzubeziehen ist, steht hier nicht in Frage.

Die Babylonier sind uns aus Urkunden bekannt, die über das 3. Jahrtausend hinausreichen, aber eine lange Kulturentwicklung voraussetzen. Sie kennzeichnen schon die Zeit des Niedergangs nach einer hohen Kulturstufe. Nimmt man als Ureinwohner Babyloniens in vorhistorischer Zeit ein nichtsemitisches Volk, die Sumerer (s. § 4 Anm.) an, welche die Erfinder der Keilschrift und die Träger jener in die Vorzeit reichenden hohen Kulturentwicklung gewesen seien, so wären die aus den ältesten Inschriften redenden semitischen Babylonier Eroberer und es müsste eine semitische Völkerwanderung angenommen werden, für welche irgend ein inschriftliches Zeugnis nicht zu erbringen ist.

Obwohl für die älteste Zeit, in welche inschriftliche Zeugnisse zurückführen, die quellenmässige Kenntnis semitischer Kultur auf Babylonien beschränkt bleibt, geht doch aus den Urkunden hervor, dass die kulturellen Beziehungen Babyloniens sich schon damals über das ganze westsemitische Gebiet bis über das Mittelmeer hinaus erstreckt haben. Die direkte Verbindung Babyloniens mit Arabien und der Mittelmeerküste ist durch die syrisch-arabische Wüste gesperrt und immer unsicher gewesen. Die alte Kulturstrasse nach dem Westen führt in einem grossen Bogen über Mesopotamien. Harran, die Stadt des Mondkults, von der erst im 2. Jahrtausend sichere geschichtliche Kunde kommt, muss schon in vorgeschichtlicher Zeit der Durchgangspunkt der Völkerbewegungen gewesen sein.

Der Bestand der ältesten semitischen Kultur Babyloniens zeigt bereits die Anzeichen einer neuen Bewegung. Sie hat auch Aegypten in Mitleidenschaft gezogen (Hyksos) und hat sich Babyloniens bemächtigt, ist auch über Babylonien nach Elam gedrungen. Die erobernden Völkerscharen sind in der alten Kultur Babyloniens aufgegangen, aber sie haben auch Spuren ihrer Eigenart der babylonischen Kultur aufgeprägt. Seit Mitte des 3. Jahrtausends finden sich westsemitische Götternamen häufiger in babylonischen Eigennamen. Die Vereinigung von Nord- und Südbabylonien unter Babylon als Metropole bezeichnet den Höhepunkt der neuen Einwanderung. Die Dynastie, aus welcher Hammurabi, der Begründer des babylonischen Weltreichs, hervorgeht, weist mit ihren Namen auf arabischen Ursprung. Babel wird das Kulturzentrum der alten Welt. Die Umwälzungen auf kanaanäischem Boden, welche die Literatur der Amarnabriefe widerspiegeln, bezeichnen die letzten Wellen dieser Völkerwanderung. Sie wird vielfach mit einem unzulänglichen und

irreführenden Namen die kanaanäische genannt, weil die altkanaanäische Kultur einschliesslich der phönizischen ihren Charakter am reinsten erkennen lässt. Der Ausgangspunkt ist in Arabien zu suchen. Ein Strom dieser Völkerwanderung ist vermutlich von dem ostarabischen Gebiet ausgegangen, aus dem im 11. Jahrh. die Chaldäer auftauchen. Der in der biblischen Tradition bezeugte Zug Abrahams, der zeitgeschichtlich mit dem Höhepunkt der sog. kanaanäischen Völkerwanderung zusammenfällt, bezeichnet den einen Weg, den sie genommen haben muss, nämlich von Südbabylonien (Ur) über Mesopotamien (Harran) und dann vom Norden umbiegend nach Westen und Süden, dem Mittelmeer zu. Danach wäre die Bewegung besser als altchaldäisch zu bezeichnen. Aber die Amarnabriefe zeigen neben den Ausläufern einer solchen Völkerwanderung, wie sie sich geschichtlich in dem von den Suti unterstützten Vorgehen des Amoriters Aziri noch nachweisen lassen, auch eine vom Südosten nach Palästina eindringende Beduinenwanderung, die der Ḫabiri, welche Kanaan von Süden her bedrohen, und es ist fraglich, ob die Wurzeln dieses entgegengesetzt verlaufenden Völkerstroms auch in Ostarabien zu suchen sind.

Um dieselbe Zeit, also um die Mitte des 2. Jahrtausends, während vom kleinasiatischen Norden her die nichtsemitische hethitische Völkerwanderung einbricht, zeigen sich auch die Spuren einer neuen semitischen Völkerwanderung. Aramäische Nomaden breiten sich über ganz Mesopotamien und Assyrien aus; ihre Heimat lässt sich nicht nachweisen. Aber es ist wahrscheinlich, dass auch diese Bewegung von Arabien und zwar Ostarabien ausgeht. Denn sie verläuft anscheinend auf dem Wege, den die biblische Tradition Abraham gehen lässt, vom südbabylonischen Chaldäergebiet über Mesopotamien nach dem nördlichen Palästina. Die Babylonier bezeichnen das ganze von aramäischen Stämmen durchsetzte Gebiet rechts und links vom Euphrat mit dem Namen Suri. Derselbe wird als Syrien auf die um das Jahr 1000 entstehenden aramäischen Staatenbildungen im nördlichen Palästina übertragen. Zu den Aramäern gehören auch die Nomaden der syrischen Wüste, welche inschriftlich mit dem Sammelnamen Suti bezeichnet werden. — Vom 11. Jahrh. an datiert das geschichtlich bezeugte Eindringen der Chaldäer aus Ostarabien nach Babylonien.

Diese Völkerbewegungen haben selbstverständlich einen Einfluss auf die religionsgeschichtliche Entwicklung zur Folge gehabt, wenngleich die Eroberer immer der Macht der alten Kulturen in den eroberten Ländern erlegen sind. Ueber die Ergebnisse der politischen Umwälzungen auf kulturellem Gebiet gewinnen wir aus den Inschriften

nur Andeutungen, welche besonders aus den Eigennamen und sprachlichen Erscheinungen erschlossen werden müssen. Einen völligen Einblick in die Beziehungen der vorderasiatischen Semiten untereinander geben in überraschender und auch heute in ihrer weittragenden Bedeutung noch nicht erschöpfter Weise die in El Amarna gefundenen Keilschriftdenkmäler.

§ 2. Kulturgeschichtliche und religionsgeschichtliche Ergebnisse der Funde von El Amarna und Ta'annek.

Literatur (vgl. § 4): KBV gibt H. Winckler in Umschrift und Uebersetzung die in London, Berlin und Kairo befindlichen Amarnabriefe wieder. Dazu sind die betreffenden Kapitel in KAT und ATAO zu vergleichen. Einen Ueberblick über die Amarnazeit gibt C. Niebuhr in AO I 2 (1899). Sellin, Tell Ta'annek. Bericht über eine mit Unterstützung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften und des K. K. Ministeriums für Kultus und Unterricht unternommene Ausgrabung in Palästina. Nebst einem Anhang von Dr. Friedrich Hrozny: Die Keilschrifttexte von Ta'annek.

Die in El Amarna im Jahre 1888 gefundenen Tontafeln gehören der Regierung der ägyptischen Könige Amenophis III. und IV. aus der XVIII. Dynastie an, also der Zeit um 1400. Amenophis IV. ist der Reformkönig, welcher seine Residenz von Theben nach dem neu erbauten Chut-Aten (dessen Ruinen bei El Amarna liegen) verlegte, um hier seine religiösen Reformpläne durchzusetzen zu Gunsten der in der Sonnenscheibe, Aten, versinnbildlichten höchsten Gottheit. Er selbst nannte sich Chuen-Aten, Abglanz der Sonnenscheibe, und liess sich göttlich verehren. Der neue Kult und die neue Stadt gingen gleichzeitig mit dem Abschluss seiner kurzen Regierung zu Grunde.

Der wesentliche Inhalt der etwa 500 Tontafeln sind einige Briefe, die zwischen babylonischen Königen und den beiden ägyptischen Pharaonen gewechselt worden sind — die von Aegypten aus gesandten sind in Kopie dem Archiv einverleibt worden —, ein Brief des assyrischen Königs, einige Briefe des Königs von Mitanni und anderer Hethiterkönige an den ägyptischen Hof und ein Schreiben an den Fürsten von Arsapi, zwei Tafeln mythologischen Inhalts und eine reiche Korrespondenz kanaanäischer und syrischer Statthalter und Fürsten an den Pharao als den Oberherrn. Die meisten dieser Urkunden sind in babylonischer Schrift und Sprache abgefasst. Aber die gelehrten ägyptischen Hofbeamten sind des Babylonischen nicht völlig mächtig, sie schreiben selbst schlechtes Babylonisch und erleichtern sich das Studium der mythologischen Texte durch rote Tintenzeichen, mit denen sie die einzelnen Worte voneinander trennen. Die palästinensischen Schreiber fügen zu einigen Worten und Wendungen die Erklärungen der kanaanäischen Heimatsprache als Glossen

bei. Der Mitannikönig schreibt in der Schriftart, welche den assyrischen Denkmälern eignet, und drückt sich in der Sprache seines Volks aus. Auch das Schreiben an den Fürsten von Arsapi ist nicht in babylonischer Sprache abgefasst.

In bedeutsamer Weise wird der Amarnafund ergänzt durch eine in Tell Hesy (Lakisch) gefundene Tontafel, welche den Amarnatafeln völlig gleicht und von kriegerischen Verwicklungen und Persönlichkeiten handelt, die auch in den Amarnabriefen berührt werden. Der Brief ist an den „Grossen" des Königs, also an einen ägyptischen Statthalter in Palästina gerichtet. Sellin hat in Ta'annek (bei Megiddo. s. § 24) zwei Briefe kanaanäischer Fürsten an den Fürsten von Ta'annek gefunden, welche gleichfalls babylonisch geschrieben sind. Diese Briefe zeigen, dass auch im diplomatischen Verkehr kanaanäischer Kleinstaaten untereinander die babylonische Sprache und Schrift im Gebrauch war. Zeitlich stehen die Funde von Ta'annek denen von Amarna nach. Die ägyptische Herrschaft ist schon völlig im Schwinden.

Nach diesen Dokumenten ist die babylonische Kultur über den ganzen vorderen Orient ausgebreitet gewesen, babylonische Schrift und Sprache ist das Verkehrsmittel von Babylon bis Aegypten. Und zwar muss dieser Einfluss babylonischer Kultur weit in die Vergangenheit zurückreichen. Denn um das Jahr 1400 ist die politische Machtstellung Babyloniens zurückgedrängt. An Stelle Babyloniens ist Aegypten als beherrschende Weltmacht getreten. Aber auch Aegyptens Macht ist schon gefährdet. Es hat zwar noch die Herrschaft über Palästina und Syrien, sieht aber seine Herrschaft von den von Norden her einfallenden Hethitern und im Westen und Süden von eindringenden Beduinenvölkern bedroht. Zwischen dem grossen einen Teil von Syrien und Mesopotamien umfassenden Mitannireich und dem Reiche der Babylonier kommt Assyrien als mächtiger Staat auf. Babylonien steht unter der Herrschaft einer fremdländischen Dynastie, den Kassiten; seine Grossmachtstellung ist im Rückgang begriffen. Das sind die Verhältnisse, welche die Amarnabriefe zeigen. Dadurch tritt der Amarnafund kulturgeschichtlich in eine besondere Beleuchtung. Die palästinensischen und syrischen Fürsten schreiben als Untertanen des ägyptischen Königs ihre von Ergebenheit und Unterwürfigkeit triefenden Briefe in babylonischer Sprache, die mit kanaanäischem Sprachgut versetzt ist, und die stolzen und mächtigen Pharaonen schreiben an die babylonischen Könige in babylonischer Sprache, die den ägyptischen Ursprung des Verfassers erkennen lässt. Eine lange Entwicklung muss vorausgegangen sein, in der ein übermächtiges Babylonien dem vorderen Orient den Gebrauch seiner

Schriftsprache vermittelt hat bis zu der Zeit, von welcher die Amarnabriefe Kunde geben. Und der Kultureinfluss Babyloniens muss im vorderen Orient tief gewurzelt sein, dass ihm auch die neu einströmenden Völker in einer Zeit verfallen, in welcher die politische Machtsphäre Babyloniens auf enge Grenzen beschränkt war oder überhaupt ganz ausser Betracht kam.

Der kulturgeschichtliche Wert der Amarnatafeln wird durch die Umstände ihrer Abfassung wesentlich erhöht. Sie enthalten keine Berichte, wie historische Inschriften, die von einer beteiligten Partei und mit unvermeidlicher Tendenz verfasst sind, sondern es sind Briefe und Stimmungsberichte höchst persönlicher Art, die für den Historiker unschätzbare Zeugnisse zeitgeschichtlicher Ereignisse enthalten. Die grossen Ereignisse einer ganz Vorderasien erschütternden Völkerbewegung werden nicht als geschichtlich vollzogene Erlebnisse geschildert, sondern spielen unbewusst für die Briefschreiber als Tagesereignisse in den kleinen, politisch und geographisch begrenzten Kreis ihrer Sonderinteressen hinein. Die Amarnabriefe erlauben es, gerade weil sie Dokumente persönlicher Art sind, eine der grossen Völkerbewegungen Vorderasiens gleichsam mitzuerleben. Was für einen Zeitraum von mehreren Jahrtausenden sonst nur aus unzusammenhängenden, verstreuten Notizen und aus den unsicheren und bei der geringen Kenntnis der zu Grunde liegenden Verhältnisse vieldeutigen Zeugnissen geographischer Natur oder aus Eigennamen erschlossen werden kann, liegt in den Amarnabriefen klar vor Augen. Und über ein grosses wichtiges Gebiet, welches seit uralter Zeit das Bindeglied zwischen den beiden Weltreichen der alten Geschichte, Aegypten und Babylonien, gebildet hat, fällt das helle Licht der Geschichte. Die in den Amarnabriefen bezeugten Völkerbewegungen haben zugleich die Schranken niedergerissen, welche die bisherige Vorstellung von der alten Welt auch auf religionsgeschichtlichem Gebiet aufgerichtet hatte.

Obwohl Palästina-Syrien zur Amarnazeit in eine unzählige Menge von Kleinstaaten zersplittert ist, weisen doch die Briefe auf dieselben kultischen Verhältnisse, welche die Inschriften viel späterer Zeit für Phönizien und Syrien bezeugen. Die alten Landesgötter und die alten Kultzentren bleiben bestehen, auch wenn fremde Eroberer siegreich eindringen und sich in den Besitz des Landes setzen. So dringt von Norden her, vom Libanongebiet, der Amoriterfürst Aziri in das Gebiet von Arvad und Byblos erobernd vor mit Hilfe von mesopotamischen Beduinen und besetzt die Küstenstädte. Aber der Kult bleibt unverändert bestehen, die Eroberer nehmen die Kultur des eroberten

Landes an. Gegenüber den bestehenden kanaanäischen Kulten ist auch der Versuch Aegyptens, den in politischer Abhängigkeit stehenden Städten ägyptische Kulte aufzuzwingen, ohne tiefer dringende Wirkung gewesen. Selbst da, wo nicht die eingesessenen Geschlechter die Herrschaft behielten, sondern vom ägyptischen König eingesetzte Statthalter, wie in Jerusalem, ist der ägyptische Kultus nicht eingewurzelt. Die ägyptischen Kulte werden so lange als Fremdkulte in den abhängigen Städten bestanden haben, als die Oberherrschaft in Kraft war. So schreibt der Statthalter von Jerusalem an den ägyptischen Pharao, der für sich als Sohn der Sonne göttliche Ehren in Anspruch nahm: Siehe, der König hat gelegt seinen Namen nach Jerusalem auf ewig, deshalb kann er nicht verlassen das Gebiet von Jerusalem. Der Gott ist an seinen Kultort gebunden. Aber der Fürst von Byblos begnügt sich mit der Huldigung an den Oberherrn: Dein Vater ist nicht nach Byblos gekommen, aber er war Götter und Sonne und Belit für Byblos. Er stellt also den göttlichen König neben die Stadtgöttin von Byblos. Der Versuch, einen Kultus auszurotten und durch den Kult des Eroberers zu ersetzen, wird in den Amarnabriefen nicht erwähnt. In einem solchen Falle werden die Götterbilder entführt, der Landesgott wird entthront, die Bevölkerung deportiert und durch fremdländische Ansiedler ersetzt. Aber die Vorstellung spiegelt eine Bemerkung desselben Rib-Addi von Byblos wieder. Er sieht seine Herrschaft bedroht, da der Pharao ihm die erbetene Hilfe gegen die Amoriterscharen nicht gewährt. Da will er seine Zuflucht in Aegypten suchen. Der Pharao soll ihn samt seinen Göttern holen lassen. Religionsgeschichtlich wichtiger ist der Briefwechsel zwischen Amenophis IV. und dem König von Mitanni. Der ägyptische König hat um Entsendung der Ištar von Niniveh nach Theben gebeten. Schon früher ist die Ištar nach Aegypten gegangen und dort in Ehren gehalten worden. Der Mitannikönig sendet sie von neuem. Er kündigt die Ankunft mit dem Ausspruch der Göttin an: Nach Aegypten, dem Land, das ich liebe, will ich gehen. Er schliesst mit dem Wunsche: Ištar möge meinen Bruder und mich schützen. Sie soll ihnen langes Leben und Freude verleihen und sie wollen dafür Gutes tun. Hier ist direkt die offizielle Aufnahme babylonischen Kults in Aegyptens Hauptstadt bezeugt. Dass aber der Einfluss babylonischer Kultur nicht auf einen solchen einzelnen Fall sich beschränkt, zeigen die beiden babylonischen Texte unter den Amarnadokumenten, welche babylonische Mythen enthalten und noch die Spuren davon aufweisen, dass sie in Aegypten mühsam studiert worden sind. Das ist ein urkundlicher Beweis für Mythenwanderung in Vorderasien.

§ 3. Babylonische, mesopotamische und kanaanäische Religion.

In den Amarnatexten ist der Kultureinfluss Babyloniens über die vorderasiatische Welt urkundlich bezeugt. Spuren dieses Einflusses finden sich auch sonst in historischen Zeugnissen und Traditionen, die weit hinter die Amarnazeit zurückweisen. Auch der Zug Abrahams von Ur Kasdim über Harran nach Palästina gehört in diesen Zusammenhang. Babylonien ist, soweit überhaupt geschichtliche Kenntnis reicht, ein altes Kulturland mit hoch entwickelter Kultur und mit ausgebildeten religiösen Vorstellungen gewesen. Aber man darf die Tatsache, dass der Einfluss babylonischer Kultur geschichtlich und inschriftlich im Vordergrund steht und sich überall da bemerkbar macht, wo überhaupt Reste religiöser Vorstellungen auf vorderasiatischem Gebiet auftauchen, nicht in einen Lehrsatz der Kultur- und Religionsgeschichte umwandeln. Es ist ein Zufall der Geschichte, dass sich nur die babylonischen Kulturverhältnisse bis ins 4. Jahrtausend zurückverfolgen lassen, und dass für einen grossen Zeitraum überhaupt nur babylonische Urkunden vorliegen, während die Geschichte Arabiens, Palästina-Syriens, Mesopotamiens viel später erst aus dem Dunkel einer für uns prähistorischen Zeit auftaucht. Obwohl uns also für eine Zeit, in welcher für die Geschichte Babyloniens schon reichliche Quellen fliessen, gar keine originalen Quellen für die westsemitischen Völker vorliegen, so lassen doch die babylonischen Urkunden deutlich erkennen, dass bis in die älteste Zeit Wechselbeziehungen zwischen den vorderasiatischen Völkern stattgefunden haben. Babylon hat nicht nur starken Einfluss auf die westsemitische Kultur ausgeübt, sondern ist auch fortgesetzt von ihr beeinflusst worden. Wo aber Kultureinfluss geschichtlich nachweisbar ist, können auch die religiösen Vorstellungen nicht unberührt davon geblieben sein. Denn alle antike Kultur hat religiösen Gehalt.

Der Mangel an authentischen Urkunden macht es unmöglich, mit Sicherheit den Ursprung bestimmter religionsgeschichtlicher Erscheinungen festzustellen. Erschwerend tritt noch der Umstand hinzu, dass über den Verlauf der Völkerwanderungen, welche die vorderasiatischen Kulturen in dauernde Beziehungen zu einander gesetzt haben, nur Vermutungen auf Grund geschichtlicher Analogien aufgestellt werden können. Jedenfalls sind die uns bezeugten semitischen Religionen das Resultat eines wechselseitigen Kultureinflusses, der von Westen nach Osten ebenso wie umgekehrt stattgefunden hat zwischen den vorderasiatischen Völkern, die immer in Kulturgemeinschaft gestanden haben. Gestirndienst ist allen semitischen Religionen gemeinsam. Mond- und Sonnen-

kult bestehen in hohem Ansehen nebeneinander. Es entspricht den natürlichen Verhältnissen, dass nomadisierende Völker den Mondkult pflegen, und sesshaft gewordene, zu Staatenbildungen übergegangene Völker in den Kultzentren die Sonne als oberste Gottheit verehren. Diese Erwägung spricht an sich für das höhere Alter der Verehrung des Monds als oberster Gottheit, und in der Tat scheinen die babylonischen astralen Vorstellungen für die älteste Zeit auf ein Mondzeitalter hinzuweisen. Die Geltung des Mondgottes als des Vaters der Götter hat sich bis in späte Zeit mit Zähigkeit erhalten. Mond- und Sonnenkult können dann ebenso nebeneinander in gleicher Bedeutung bestehen, wie es möglich ist, dass Sonnenkult den Mondkult verdrängt. In den bildlichen Darstellungen und Götteremblemen sind die dem Mondkult entnommenen Symbole alle Zeit beherrschend gewesen. Das allgemeine Götterabzeichen ist die nach der Mondsichel gebildete Krone. Die Beziehung auf die Hörner des Stiers als des dem Sonnengott heiligen Tiers ist erst eine auf die Herrschaft des Sonnengottes bezogene Uebertragung der älteren Vorstellung.

Neben diesen allgemeinen den semitischen Religionen gemeinsamen charakteristischen Kennzeichen haben doch die einzelnen Völkergruppen ihre besondere Ausprägung. Die babylonische Religion ist in ausgestalteter Weise Gestirnreligion, indem bis in die älteste Zeit Spuren eines ausgebildeten astralen Systems als Grundlage der Götterverehrung zu bemerken sind. Die biblische Tradition nennt Magie und Gestirndienst chaldäische Weisheit, vielleicht in der Absicht, diese Elemente als in die babylonische Religion eingedrungen zu bezeichnen. In dem südbabylonischen Gebiet, in welchem im 11. Jahrh. nach historischen Zeugnissen Chaldäer als Eroberer sesshaft geworden sind, hat der mit aller Magie der Babylonier verbundene uralte Eakult von Eridu seinen Ursprung. Und das südbabylonische Ur, der älteste Sitz des Mondkults nach inschriftlicher Bezeugung, bewahrt sein hohes Ansehen unvermindert neben den grossen Sonnenkultzentren. Das astrale System der babylonischen Religion, das ebenso auf den Umlauf der Sonne wie des Mondes als im System herrschenden Gestirns bezogen werden kann, ist in einer Zeit ausgestaltet worden, in welcher der Mond das beherrschende und leitende Gestirn war. Die babylonische Götterlehre ist auf die Beobachtung der himmlischen Vorgänge im Lauf der Gestirne gegründet. Auf den Erscheinungen des Gestirnumlaufs nun beruht der Kreislauf der Natur. Das ist der Kernpunkt der babylonischen Astralreligion. Denn in die astrale Weltanschauung sind schon in der ältesten Zeit, aus welcher babylonische Urkunden stammen, die tellurischen Erscheinungen einbezogen worden,

die in der Religion der kanaanäischen Völker den Ausschlag geben: der Jahreslauf im Sterben und Auferstehen der Natur.

In Mesopotamien ist von alters her Harran der Sitz eines einflussreichen Mondkults gewesen. Sin ist der Herr von Harran. In geschichtliche Beleuchtung tritt zwar Harran erst um die Mitte des 2. Jahrtausends zur Zeit der Aramäerbewegung, und auch da wird von dem Kult von Harran nur wenig berichtet. Aber Harran ist das Kultzentrum für das ganze mesopotamische Gebiet zu aller Zeit gewesen. Und der Einfluss von Harran ist auch, ohne dass er aus inschriftlichen Zeugnissen zurzeit nachgewiesen werden kann, um so bedeutender einzuschätzen, als Harran von jeher der Durchgangspunkt für jede Völkerbewegung und auch für jede politische Beziehung gewesen ist, die zwischen dem Westen, von Aegypten aus, und dem Osten Vorderasiens bestanden hat. Es hat von dieser Stellung seinen Namen behalten als Knotenpunkt der Karawanenstrassen. Auch in diesem Zusammenhang verdient die Beziehung beachtet zu werden, welche die biblische Tradition der Abrahamsgeschichte zwischen Ur, Harran und Kanaan herstellt.

Die Religion der kanaanäischen Völker ist mit der altarabischen eng verwachsen und der babylonischen nahe verwandt, trotzdem aber von beiden charakteristisch verschieden. Auch in den kanaanäischen Kultorten und Landschaften sind Mond und Sonne die mächtigen Stammesgötter. Für die Kenntnis kanaanäischer Kulte steht zwar nur ein geringes Material zur Verfügung. Aber sicher ist, dass in den kanaanäischen Vorstellungen nicht wie in Babylonien die Wechselbeziehungen des Laufs der Gestirne zum Ausdruck kommen, sondern dass hier der Kreislauf der natürlichen Entwicklung, der Wechsel der Jahreszeiten im Aufblühen und Ersterben der Natur, den Charakter der Religion ausmacht und die Auffassung der gestirnten Welt beherrscht. Und es ist wahrscheinlich, dass jede kanaanäische Gottheit zugleich den Doppelcharakter des Naturlebens darstellt. Der Baʿal ist zugleich Moloch, die himmlischen Regenten und lebenspendenden Götter sind zugleich die verderblichen, todbringenden Mächte der Unterwelt. Die kanaanäischen Baʿalim haben nach dieser Auffassung einen dem Adonis (Tammuz) und der Astarte verwandten Zug. In den Göttergestalten des Adonis und der Astarte ist der Doppelcharakter im Kultus und Mythus ausreichend bezeugt. Sie tragen die Züge der im Frühjahr auflebenden und im Herbst dahinwelkenden Natur an sich, und werden dementsprechend zwiespältig verehrt.

Die Astarte-Ištar ist eine gemeinsemitische Göttergestalt. Bei der kanaanäischen Astarte tritt der astrale Charakter zurück. Da-

gegen zeigt der babylonische Istarkult das astraltheologische und das naturmythische Gepräge vermischt, wie das gesamte Astralsystem der babylonischen Religion die Verbindung von Astralreligion und Naturkult aufweist.

Renan hat in seinem grossen Werk über die Semiten dieser Race eine besondere Veranlagung für den Monotheismus zugesprochen, der in ihrer Entwickelung das Ursprüngliche gewesen sei. Auch in dem Babel-Bibel-Streit ist viel von semitischem Monotheismus in alter Zeit gesprochen worden. Das beigebrachte Material: theophore Namen und Erscheinungen eines der späteren Entwicklung angehörigen spekulativen Synkretismus sind für die Frage selbst ohne entscheidenden Wert, denn die synkretistischen Erscheinungen sind immer ein Zeichen religiösen Verfalls, und die Beweiskraft theophorer Namen ist schon für Fragen von weniger grundsätzlicher Bedeutung ungenügend. Die Behauptung, dass die Babylonier die Gestirne und die in den Gestirnen verehrten grossen Götter als Machtoffenbarungen einer grossen göttlichen Gewalt erkannt haben, ist eine Vermutung, die in das Gebiet der Religionsphilosophie gehört. Es entspricht dem Charakter der Astralreligion, dass sie, wo die Götterwelt zum Pantheon zusammengeschlossen und die Götterlehre zum System ausgebildet ist, nach einer monarchischen Spitze und nach einem höchsten Ausdruck strebt. Die Verehrung eines in der Region des göttlich verehrten Nordpunktes thronenden summus Deus neigt zu der Vorstellung einer höchsten göttlichen Macht, auf welche der ganze im Lauf der Gestirne sich darstellende Kreislauf des Lebens zurückgeführt wird. In dieser Vorstellung gipfelt schliesslich folgerichtig das Astralsystem. Daneben kann der Polytheismus ungehindert bestehen, wie er uns für die semitischen Religionen immer aufs neue bezeugt wird. Allerdings scheinen schon die ältesten Urkunden auf einen reinen und hohen Gottesdienst in den Lokalkulten zu weisen, dem gegenüber die spätere Zeit ein Herabsinken von der Höhe bedeutet. Das ist begreiflich, wenn sich die Vermutung bewahrheitet, dass die bei den Westsemiten hervortretenden Züge des Naturdienstes erst in die babylonische Astralreligion eingedrungen seien. Die alten Lokalkulte weisen auf einen obersten Herrn der himmlischen Welt, dem alle Kräfte Himmels und der Erde in dem Bereich seiner Herrschaft untertan sind. Das ist der Begriff, welchen die Semiten mit der Gottesbezeichnung el (ilu) verbunden haben. Der Stadt- oder Stammesgott ist der Landesherr, der baʿal oder bel, der König, Melech, und der Herr, Adon. Er bezeugt sich als der Spender aller Lebensgüter und erscheint in den Segen und Fluch spendenden Naturkräften. Die Menschen sind von ihnen unbedingt abhängig, ihr Wohlergehen und

ihre Not entspricht dem Wohlgefallen und dem Zorn der Götter. Die Gottheit ist an den Ort ihres Kultus gebunden, eine Vorstellung, die sich sehr wohl mit der Idee der Gottheit als eines Himmelsherrn vereint. Das beherrschte Gebiet ist Eigentum des Gottes. Verlässt der Gott den Sitz seiner Herrschaft, so gibt er auch seine Macht auf. Es ist das grösste Unglück und die grösste Schmach, wenn das Götterbild entführt und der Tempel zerstört wird. Es ist zugleich die gewaltsamste Form politischer Erschütterung, die auf das religiöse Gebiet übergreift. Ein Kult kann nur zerstört werden, wenn zugleich die Volkskraft der Untertanen des Gottes vernichtet wird. Gott und Land und Stamm oder Volk gehören zusammen, aller Besitz und alles Leben ist Eigentum des Gottes, und es fehlt auch nicht an der geschichtlichen Bezeugung von Menschenopfern, welche den Kultus persönlicher Hingabe an die Gottheit in der höchsten Steigerung zeigen.

Die Babylonier und Assyrer.

§ 4. Babylonien. Quellen zur babylonischen Religion.

Literatur: A. Ausführliche Literaturangaben finden sich in der Zeitschrift für Assyriologie. Die bei den folgenden Werken beigefügten Abkürzungen werden fernerhin angewandt. Zeitschriften: Zeitschrift für Keilschriftforschung von Hommel und Bezold 1884 f; Zeitschrift für Assyriologie, herausgegeben von Bezold 1886 ff. [ZA]; Transactions und Proceedings of the Society of Bibl. Archaeologie 1872 ff; The Babylonian and Oriental Record von Terrien de Lacouperie 1886 ff. Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft von Delitzsch und Haupt 1889 ff. [BA]. Recherches bibliques und Revue semitique von Halévy 1893 ff. John Hopkins University Circulars. Archiv für Religionswissenschaft, herausgegeben von Dieterich und Achelis 1898 ff. [ARW]. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1896 ff. [MVAG]; Orientalische Literaturzeitung, herausgegeben von F. E. Peiser 1898 ff. Reiches Material verstreut bei Winckler, Altorientalische Forschungen 1893—1901, Jensen in K B VI, 1; Hommel, Aufsätze und Abhandlungen 1892, 1900, 1901; derselbe, Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients (2. Aufl. im Druck), sowie in den Monographien von A. Jeremias zu einzelnen Göttern des babylonischen Pantheons in Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. — Verwiesen sei auf die Geschichte des Altertums von Duncker, Meyer und Maspéro und auf die Geschichtswerke zur babylonisch-assyrischen Geschichte von Hommel, Tiele, Mürdter-Delitzsch und Winckler, sowie auf die einschlägigen Artikel in den biblischen Handwörterbüchern, besonders in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., herausgegeben von A. Hauck 1896 ff; Bezold, Ninive und Babylon im XVIII. Bd. der von Heyck herausgegebenen Monographien zur Weltgeschichte. — Von der keilinschriftlichen Bibliothek [KB], welche historische und mythologische Texte in Umschrift und Uebersetzung gibt, sind sechs Bände erschienen, herausgegeben von E. Schrader. Eine neue umfassende Textausgabe in Umschrift und Uebersetzung mit kurzen sachlichen Anmerkungen (Vorderasiatische Bibliothek) wird bei J. C. Hinrichs vorbereitet. Ueber die Ergebnisse der Forschungen auf orientalischem Gebiet

einschliesslich der Aegyptologie berichten in summarischer gemeinverständlicher Form auf gediegener wissenschaftlicher Grundlage die von der vorderasiatischen Gesellschaft unter dem Sammelnamen „der Alte Orient“ herausgegebenen gelben Hefte [AO].

B. Ausführlicher behandeln die babylonische Religion ausser den religionsgeschichtlichen Werken von Tiele und von Orelli: Hommel, Die semitischen Völker und Sprachen 1883; Sayce, Lectures on the origin and growth of religion 1888; Jensen, Die Kosmologie der Babylonier 1890; Hommel, Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung 1897. Jastrow, The religion of Babylonia and Assyria 1898, erscheint deutsch in erweiterter Gestalt unter dem Titel: Die Religion Babyloniens und Assyriens. Ein Archiv geschichtlicher und religionsgeschichtlicher Forschungsergebnisse enthalten zwei neuere Werke: das von Zimmern und Winckler neu bearbeitete Handbuch von Eb. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament 1903 [KAT^3] und A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orient 1904 [ATAO]; derselbe, Babylonisches im Neuen Testament 1905.

C. Aus der Flut der Babel-Bibelliteratur kommen für die babylonische Religion in Betracht: Delitzsch, Babel und Bibel I. und II. Vortrag; Keil, Zur Babel- und Bibelfrage; A. Jeremias, Im Kampf um Babel und Bibel, 4. Aufl. 1903; Hommel, Die altorientalischen Denkmäler und das Alte Testament, nebst einem Nachtrag; Lehmann, Babyloniens Kulturmission einst und jetzt; Zimmern, Keilinschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang.

D. Die sumerische Frage wird ausführlich verhandelt von Delitzsch, Die Entstehung des ältesten Schriftsystems 1897; Weissbach, Die sumerische Frage 1898; Halévy, Le Sumérisme et l'histoire Babylonienne 1901.

Auf den Bergen Armeniens liegen die Quellen des Euphrat und Tigris. Sie schliessen ein wasserreiches und fruchtbares Land in ihrem unteren Laufe ein, nähern sich bis zu geringem Abstand und fliessen dann noch einmal auseinander, um zuletzt in den persischen Golf zu münden. Das ursprüngliche Mündungsgebiet lag im Altertum weit nördlicher als das gegenwärtige. Der Kult von Eridu legt es nahe, bei Eridu die oft inschriftlich erwähnte alte Mündung der Ströme zu suchen. Das Land, welches der untere Lauf der Ströme von der Annäherung in der Mitte des Laufs bis zur Mündung der Ströme ins Meer einschliesst, ist Babylonien. Es war durch die Anlegung eines Kanalnetzes, welches in der ältesten historischen Zeit das ganze Land durchzieht, zu einem blühenden Kulturland geworden. Alljährlich strömten im Frühling die Wasser über, sie wurden durch das Kanalnetz über das ganze fruchtbare Land verteilt. In schnellem Wechsel folgt der fruchtbaren Jahreszeit ein heisser Sommer. Die Winterszeit ist Regenzeit. Ackerbau, Baumkultur und Viehzucht standen in hoher Blüte. Ein fleissiges und friedliebendes Volk schuf mächtige Städte, Handelsemporien, die zugleich die Mittelpunkte der Kultur waren, mit ihren Tempeln und Priesterschulen, wo die hohe Kunst der Astrologie als heilige Wissenschaft von den Priestern geübt und unter den Wissenschaften die Rechtspflege ausgebildet wurde. Mögen die Babylonier in

kriegerischer Tüchtigkeit und in künstlerischem Schaffen von den Assyrern übertroffen worden sein, so stand doch auch bei ihnen die Pflege der Kunst in Uebung und ihre religiösen Dichtungen und kosmogonischen Mythen verraten eine reiche künstlerische Phantasie und Erfindungsgabe. In der Astronomie sind sie zu erstaunlichen Kenntnissen und Beobachtungen vorgedrungen und die Lehrmeister der ganzen Welt gewesen.

Die Entwicklung zu der hohen Kulturstufe eines Volkes, das ein ausgeprägtes Schriftsystem hat, überraschende Kunstwerke aufweist, rechtlich bis ins kleine geordnete staatliche Ordnungen besitzt, eine systematisch geordnete Wissenschaft von den Gestirnen pflegt und praktisch in einer tiefsinnigen Kalenderweisheit verwertet, können wir bei den Babyloniern nicht verfolgen. Die ältesten inschriftlichen Zeugnisse setzen schon diesen hohen Kulturstand voraus, die Kunstdenkmäler des alten südbabylonischen Reiches von Lagaš, die in Telloh gefunden worden sind, stellen eine nicht wieder erreichte Blüte der Kunst dar, das Gilgamešepos birgt einen Schatz von mythologischen Erzählungen und die ältesten Rechtsurkunden beweisen das Vorhandensein staatlicher Organisation, die erst auf einem langen Weg völkergeschichtlicher Entwicklung erreicht sein kann. Die religiöse Entwicklung überhaupt, nicht nur die Anfänge der Religion, ist im Dunkel einer für uns vorhistorischen Zeit verborgen. Nur religiöse Bewegungen innerhalb der systematisch ausgebildeten Götterlehre und der zu einem Pantheon vereinigten Götterwelt können noch aus den Inschriften beobachtet werden.

Aus den Trümmern der alten Kulturstätten sind, in Stein und Erz gemeisselt und in Ton gebrannt, die Zeugnisse babylonischer Geschichte und Kultur auf uns gekommen. Das Inschriftenmaterial ist jetzt schon erdrückend gross. Und doch ist erst an wenigen der babylonischen Hügel, unter welchen verschüttete und versandete Kulturwelten begraben liegen, der Spaten angesetzt worden. Und von den ausgegrabenen und zum grossen Teil in europäischen Museen geborgenen Schätzen ist nur erst ein Bruchteil veröffentlicht. Trotzdem ist die Ausbeute für die Kenntnis der babylonischen Religion gering. Die Tempelarchive sind noch verschlossen. Soweit religiöse Texte in Betracht kommen, gehören sie zum grössten Teil dem religionsgeschichtlich sekundären Gebiet an: es sind Mythen, Omina, Beschwörungen. Auch die Psalmen und Gebete sind zumeist für den mantischen Gebrauch bestimmt. Wenn in diesem Abriss einer Geschichte der Religion Babyloniens und Assyriens den der Mythologie und Mantik verwandten Gebieten ein weiter Spielraum gegeben wird, so entspricht

das in keiner Weise der Bedeutung, die diese Gebiete für die Religionsgeschichte haben, sondern nur dem gegenwärtigen Quellenbefund, welcher nötigt, aus sekundärem Material zu schöpfen. Die aufgefundenen Inschriften vermitteln sichere historische Kenntnisse bis ins 4. Jahrtausend hinein. Es kommen für die älteste Zeit besonders Tempelweihinschriften, Urkunden über Tempelbauten und -erneuerungen in Betracht, dazu die in ein hohes Alter weisenden Reliefdarstellungen und Siegelzylinder. Von grosser Wichtigkeit sind die nur erst oberflächlich erforschten und verwerteten Gudeainschriften. Auch die Dokumente aus dem Rechtsverkehr und dem privaten Leben, die Briefliteratur, führen in das 3. Jahrtausend zurück. Dann beginnen die historischen Inschriften, die Palast- und Prunkinschriften einen grösseren Raum einzunehmen. Der epochemachenden Bedeutung der Amarnaliteratur ist schon in § 2 gedacht worden. Unerschöpflich ist das Material aus den Archiven der assyrischen Könige der Sargonidenperiode. Asurbanipal (669—625) sammelte in Verfolg eines von seinen Vorgängern begonnenen Werkes kurz vor dem Zusammenbruch des babylonischen Reiches aus den Tempelarchiven die alten Schriftdenkmäler, liess sie übersetzen und abschreiben und in der königlichen Bibliothek katalogisiert und geordnet aufbewahren. Diese zum Teil ausgegrabenen Schätze der Bibliothek Assurbanipals sind bis heute die Hauptfundgrube für alle religionsgeschichtlichen Forschungen auf dem Gebiete der babylonischen Religion. Es befinden sich darunter astrologische Werke, gesammelte Beschwörungen und Omina, Hymnen und Busspsalmen und die Dichtungen, welche über die mythologischen Vorstellungen der Babylonier Aufschluss geben. Ein wichtiges Hilfsmittel sind die Götterlisten mit Angabe der Beinamen, der Wirkungsweise und der Kultorte der Götter und die Syllabare, welche die ideographisch geschriebenen Götternamen durch Silbenschrift erklären. Vor Auffindung der Inschriften waren die Fragmente des Berossus aus dem Anfange des dritten vorchristlichen Jahrhunderts nach Alexander Polyhistor in bruchstückweiser Wiedergabe bei Eusebius die wertvollste Quelle. Berossus war Priester am Bel(Marduk)tempel zu Babel, konnte also aus bester Quelle schöpfen. In der Tat haben die keilinschriftlichen Zeugnisse die Zuverlässigkeit seiner Berichterstattung immer mehr bestätigt. Die biblischen Angaben beziehen sich zumeist auf die Zeit der assyrischen Weltherrschaft.

Bei Darstellung der babylonischen Religion kann die Frage nach dem sumerischen Ursprung der Schrift und Kultur ausser Betracht gelassen werden (s. u.). Nur sei in diesem Zusammenhang nochmals darauf hingewiesen, dass der babylonische Gestirndienst in einer Weise

mit astrologischen Spekulationen verbunden ist, die in den übrigen semitischen Religionen keine Parallele hat, und dass die Elemente der Mantik, die offenbar von ältester Zeit her eine weite Verbreitung im Volksglauben gefunden haben, neben der astralen Götterwelt und ihrem Kult wie ein Fremdkörper erscheinen. Der ganz eigenartige und in seiner Eigenart niemals verdrängte Kult von Eridu ist eine innerhalb der semitischen Religionen gesondert dastehende Erscheinung, wenngleich Ea, der Gott von Eridu, im Pantheon der babylonischen Astralgötter als ein unentbehrliches Glied mit fest umgrenztem Wirkungskreis eingegliedert ist. Vom „sumerischen Standpunkt“ aus wird man den reichen Einschlag von mantischen und astrologischen Vorstellungen auf den Einfluss der alten einheimischen Kultur zurückführen, dem die semitischen Eroberer verfallen wären. Schon Gudea eifert gegen das Zauberwesen. Die spätere Tradition hingegen bezeichnet Magie und Gestirndienst mit Vorliebe als chaldäische Weisheit. Es ist nicht ausgeschlossen, dass sich die Tradition bewahrheitet. Das südbabylonische Gebiet mit dem Kult von Eridu war das Chaldäergebiet. Geschichtlich bezeugt ist das Auftreten der Chaldäer allerdings erst seit dem 11. Jahrh. In den Zeiten, da Babylonien gleichzeitig von Assyrien und Elam bedrängt war und politisch verfiel, kam in Südbabylonien Chaldäa als Macht auf, die sich fortan dauernd gegen Babylonien und Assyrien behauptete und den Zugang zum persischen Meer versperrte. Die Chaldäer bildeten Kleinstaaten, deren Streben unausgesetzt auf die Herrschaft über die Kulturzentren, besonders Babylon, ausging. Nach dem Sturz des assyrischen Weltreichs begründen sie unter Nabopalassar das neubabylonische Reich, welches Babylonien und Chaldäa umfasst. Aber die späte geschichtliche Bezeugung der Chaldäerbewegung spricht nicht dagegen, dass parallele Erscheinungen auch in vorhistorische Zeit zurückreichen, vgl. § 1.

Von der ideographischen Schreibweise der Götternamen kann kein Beweis für einen fremden Ursprung ihrer Träger hergeleitet werden, solange die Frage nicht entschieden ist, ob das sog. Sumerisch die Sprache eines verschollenen Volks oder ein priesterliches Kunstprodukt ist. Die Namen von zwei grossen babylonischen Göttern, Ea und Ninib, sind ausnahmslos ideographisch geschrieben, und mit voller Sicherheit ist ihre Aussprache nicht zu bestimmen. Aber auch der Name des Wettergottes Ramman war lange Zeit nicht inschriftlich zu belegen. Merkwürdig sind allerdings spätere Kunstformen, welche die ideographische Lesung in den Namen des Gottes umwandeln. So wird bei Damascius der Gott Bel, der ideographisch EN-LIL geschrie-

ben wird, assimiliert als Ἴλλτνος wiedergegeben, und im Pantheon von Harran heisst die Göttin, die babylonisch NIN-GAL geschrieben ist, in aramäischen Inschriften gleichfalls assimiliert Nikkal. Doch können das wohl späte Kunstformen sein. Auch die veränderte Schreibweise und der Wechsel von Götternamen erklärt sich ohne Schwierigkeit aus dem Wechsel der politischen Verhältnisse, unter dem ein Kultort hinter dem andern zurücktritt. Und selbst wenn die Namen einzelner babylonischer Götter als ursprünglich sumerisch erwiesen würden, so würde daraus nur zu schliessen sein, dass die eingewanderten Semiten dieselben mit dem Erbe der Schrift herübergenommen und aus irgendwelchen Gründen ihre Gottheit gerade mit der bestimmten sumerischen Gottheit identifiziert hätten.

Von den niederen Formen des Geisterglaubens und den mantischen Kultgebräuchen abgesehen, ist jedenfalls der Charakter der babylonischen Religion semitisch. Auch die ältesten Inschriften sind nach übereinstimmender Meinung der Kenner der babylonischen Literatur zum mindesten semitisch beeinflusst, selbst wenn sie rein ideographisch geschrieben sind. Und wenn auch die Entwicklung der babylonischen Staaten bis zu der Herrschaft der fremden Hammurabidynastie und dem Einheitsstaat Hammurabis gegen Ausgang des 3. Jahrtausends manchen Einblick in die Entwicklung der babylonischen Religion innerhalb der staatlichen Umwälzungen gewährt, so finden sich doch die Grundzüge des babylonischen Pantheons schon in den ältesten Inschriften von Telloh. Auch in späterer Zeit hat weder die auf die Hammurabidynastie folgende elamitische Herrschaft über Babylonien, noch die 600 Jahre währende Oberherrschaft kossäischer Könige im 2. Jahrtausend, noch zuletzt die chaldäische Invasion einen merklichen Einfluss auf die Gestaltung der babylonischen Religion ausüben können.

Das sumerische Problem harrt auch jetzt noch der endgültigen Lösung. Es geht von der Form aus, in welcher die alte Literatur Babyloniens überliefert ist. Die babylonisch-assyrischen Schriftdenkmäler sind sämtlich in teils phonetischer, teils ideographischer Schreibweise abgefasst. Die Schriftzeichen haben neben dem Silbenwert rebusartig die Bedeutung eines oder mehrerer Worte (Ideogramme). Unter der von Assurbanipal und seinen Vorgängern gesammelten religiösen Literatur wie unter den altbabylonischen Urkunden finden wir solche, welche durchgehends ideographisch geschrieben sind. Sie weisen ausserdem ein durch Präfixe und Suffixe gebildetes grammatikalisches System auf. Assurbanipal liess zu solchen schon zu seiner Zeit schwer zu entziffernden Texten von seinen Gelehrten eine Interlinearübertragung hinzufügen. Die Assyrer charakterisieren die ideographische Schreibweise als Sprache des Landes Sumer und Akkad. Auf den Ausdruck Sprache ist kein besonderes Gewicht zu legen. Sumer bezeichnet in den Inschriften das älteste südbabylonische Herrschaftsgebiet. Die meisten Gelehrten leiten

aus der bezeichneten Schreibweise die Existenz eines vorsemitischen sumerischen Volkes her, das von den einwandernden semitischen Stämmen allmählich verdrängt und absorbiert worden ist, während Sprache und Schrift als religiöse Kultsprache der Gelehrten, d. i. Priester, noch Jahrtausende hindurch weiter gepflegt wurde wie das Lateinische im Mittelalter. Dagegen vertritt der französische Gelehrte Halévy unentwegt die Ansicht, dass in der Euphrat- und Tigrisniederung die semitische Kultur ursprünglich ist und dass jene sog. sumerische Schrift und Sprache ein künstliches System sei, in den Priesterschulen gelehrt und fortgepflanzt als Mittel zur Erhaltung des priesterlichen Einflusses. Die Verteidiger der Existenz einer sumerischen Sprache stimmen mit Halévy darin überein, dass die überlieferten Texte bis in die älteste Zeit zurück das Vorhandensein des semitischen Elementes beweisen und dass es keine rein sumerischen Texte gibt. Der semitische Einfluss ist in der Bildung ideographischer Zusammensetzungen erkennbar; Worte, welche als sumerisches Lehngut angesehen wurden, haben sich als gut semitisch erwiesen. Dass bei einigen der Texte mit Interlinearübersetzung der ideographische Text nachweislich eine Rückübertragung aus dem phonetisch geschriebenen und der semitische der ursprüngliche ist, spricht für keine der beiden gegnerischen Ansichten. Die wichtigste Tatsache für die Annahme eines sumerischen Volkes und einer sumerischen Sprache ist der Umstand, dass die Schriftzeichen einen ursprünglichen Silbenwert haben, der sich in vielen Fällen nicht (nach Halévy noch nicht) aus semitischen Wurzeln herleiten lässt. Ursprünglich ist die Keilschrift Bilderschrift. Reichliches Material bieten die amerikanischen Ausgrabungen in Nippur mit ihren altbabylonischen Inschriften in primitivster Form. Aber die Hoffnung, dass durch neues Material die Frage endgültig entschieden werde, hat sich nicht erfüllt. Für die Thesis einer sumerischen Sprache wird von philologischer Seite hervorgehoben, dass die Silbenwerte der Ideogramme mit den semitischen Wurzeln der von ihnen dargestellten Worte nicht übereinstimmen. Ein Zeichen z. B., das in der archaistischen Form das Bild des zunehmenden Mondes ist und die Mondsichel, das Horn (ḳarnu) oder das Zeitwort aufgehen (napâḫu) von Gestirnen bedeutet, hat den Silbenwert SI. Aber es lässt sich keine semitische Wurzel nachweisen, welche den Lautwert SI mit einem entsprechenden Sinnwert vereinigte. Doch bleiben das immer offene Fragen. Auf philologischem Gebiet wird das Problem nicht entschieden werden. — Erwähnt sei noch, dass die von de Sarzec in Telloh ausgegrabenen Kunstdenkmäler aus dem südbabylonischen Reich Lagaš in den Kunstformen und Typen einen von den bekannten semitischen Typen wesentlich verschiedenen Charakter haben.

§ 5. Babylonische Lokalkulte.

Literatur: Ueber die neuesten Ausgrabungen berichten: V. Scheil, Mémoires publ. par les membres de l'institut français d'archéologie orientale du Caire I 1, 1902 (Ausgrabungen in Sippar); Hilprecht, Old babylonian inscriptions chiefly from Nippur 1893 ff., 1. Teil soeben deutsch bei J. C. Hinrichs erschienen, vgl. Hilprecht, Die Ausgrabungen im Bêl-Tempel zu Nippur. Ein Vortrag 1903; Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft zu Berlin 1900 ff. (Ausgrabungen in Babylon), herausgegeben von Delitzsch.

Die ältesten babylonischen Inschriften zeigen uns eine Reihe kleiner Staaten, deren Mittelpunkt ein wichtiger Kultort ist. Die Kämpfe der Stadtkönige untereinander haben die Begründung grösserer

staatlicher Verbände zur Folge. Der Gegensatz von Nordbabylonien mit den Städten Sippar, Borsippa, Babylon, Kutha und Südbabylonien mit den Städten Uruk, Lagaš, Larsa, Ur, Eridu tritt schon in der ältesten Zeit hervor. Nippur, das zwischen dem südbabylonischen und nordbabylonischen Gebiet liegt, wird von dem Wechsel des Uebergewichts der nördlichen und südlichen Staaten am meisten betroffen worden sein. Der Belstempel von Nippur bezeugt die Zugehörigkeit Nippurs zu dem ältesten nordbabylonischen (Sargon) und zu den ältesten südbabylonischen Reichen (Dynastie von Ur und Isin). Die nordbabylonischen Herrscher Sargon von Agade und sein Sohn Naram-Sin haben auch Südbabylonien unterworfen. In Südbabylonien lösen sich die Dynastien von Ur, Isin und Larsa ab. Durch die Gudeainschriften und die Funde von Telloh sind die Priesterkönige und Vasallenfürsten von Lagaš bekannt geworden. Der letzte König von Larsa wird von Hammurabi von Babylon, dem 6. König einer eingewanderten und schnell emporkommenden Dynastie, besiegt. Von der Zeit ab ist Babylon das politische und kulturelle Zentrum von Gesamtbabylonien. Südbabylonien ist nicht wieder selbständig geworden, bis von Chaldäa aus das babylonische Weltreich zerstört und Norden und Süden noch einmal für kurze Zeit zu dem neubabylonischen Weltreich vereint worden ist.

Die Bedeutung der Lokalkulte ist von dem politischen Wechsel nur in bedingtem Masse abhängig gewesen. Die alten Kulte haben auch unter der Suprematie Babylons ihre Geltung und Eigenart behauptet. Ihre Entstehung ist nicht von der politischen Bedeutung des Kultorts abhängig zu denken. Sie liegt völlig im Dunklen. Die geschichtlichen Dokumente lassen den reinen ursprünglichen Charakter der Lokalkulte nur vermuten, sie stammen aus einer Zeit der Entwicklung, in welcher die lokale Gottheit schon in ein System eingegliedert ist. Aber mit Grund lässt sich annehmen, dass die Stadtgottheiten, mögen es Mond-, oder Sonnen-, oder Venuserscheinungen sein, als himmlische Regenten gedacht sind, wie die westsemitischen Ba'alim. Die ältesten Zeugnisse bekunden eine hohe religiöse Auffassung von der Natur und der Macht der Gottheit. Untereinander werden die Lokalkulte sehr ähnlich gewesen sein, zumal die Sonnenkulte von Sippar, Babylon, Borsippa, Kutha (auch Nebo von Borsippa und Nergal von Kutha sind Sonnengötter), sodann die Ištarkulte der Himmelskönigin von Agade und Uruk. Die Eigentümlichkeit der einzelnen Kulte darf vielleicht aus dem Charakter geschlossen werden, den im Pantheon die einzelnen Götter der Hauptkultorte als besondere Erscheinungsformen der Sonne haben. In Südbabylonien dominiert der Mondkult

von Ur und der von allen diesen Lokalkulten wesentlich verschiedene Eakult von Eridu.

Die babylonischen Götter haben immer die weibliche Gottheit als Gemahlin zur Seite. Selbständig besteht der Kult einer Himmelskönigin und Göttermutter. Es scheint, dass die weiblichen Gottheiten in der ältesten Zeit eine grössere Rolle gespielt haben als später, wo sie, von der in besonderem Kult verehrten Ištar abgesehen, zu einer blossen Ergänzung der männlichen Gottheit herabsinken. Die alten Inschriften lassen auf das hohe Ansehen verschiedener Kulte weiblicher Gottheiten schliessen. Besondere Verehrung gebührt der Göttin Ba'u. Schon in der Inschrift eines Königs von Isin wird neben Nannar Ba'u, die grosse Herrin, die Mutter des Alls, die Lebensspenderin und Schöpferin des Alls erwähnt.

In den Inschriften des Gudea von Lagaš wird Ba'u als Erdmutter und Gemahlin des Ningirsu gefeiert. Das Neujahrsfest ist das Siegesfest und Hochzeitsfest des Sonnengottes, zugleich der Tag der feierlichen Schicksalsbestimmung. Auch in der alten Zeit sind die Göttinnen Vertreter der zeugenden Naturkräfte, die Göttinnen der Fruchtbarkeit, die grossen Mütter, die den Himmelsherren als Erdgottheiten gegenüberstehen.

In den nordbabylonischen Städten ist der Sonnenkultus vorwiegend. In Sippar, der Königsstadt der ältesten nordbabylonischen Herrscher, sind neue Ausgrabungen veranstaltet worden. Von der frühesten bis in die jüngste neuchaldäische Zeit wurde hier der Gott Šamaš in seinem „Sonnenhaus" genannten Tempel verehrt. Eine in Sippar gefundene Inschrift enthält eine interessante bildliche Darstellung: Šamaš sitzt auf einem Thron im Tempel. Vor ihm der Altar mit einer grossen Sonnenscheibe, über ihm Mond und Venus. Die Gemahlin (Braut) des Šamaš ist die lebenspendende Göttin Aja, die Göttin der Menschen, das ist die Venus. Sippar der Anunît heisst die Stadt, weil hier auch die mit Ištar identische Anunît verehrt wurde, die Göttin des Morgensternes, als Göttin üppiger Fruchtbarkeit und als Kriegsgöttin. Der früheste Kult der Anunît befand sich in Akkad (Agade); vielleicht ist es Sippar der Anunît, es muss jedenfalls unweit Sippar gelegen haben. Anunît wird auch als Gemahlin des Šamaš genannt.

In Nippur, der Stadt Bêls, dauern die amerikanischen Ausgrabungen an. Bel ist der Erdgott. Sein uralter Tempel E-kur ist von den Amerikanern bis auf das Fundament aus vorhistorischer Zeit ausgegraben worden. Er ist das Abbild des Weltbergs, in welchem Bel seinen Wohnsitz hat. Die atmosphärischen Kräfte, die Sturmwind-

dämonen, sind die Diener und Boten Bels. Er heisst der Herr schlechthin. Neben ihm wird Bêltis, die Herrin, die grosse Mutter und Erdgöttin, als seine Gemahlin verehrt.

Babel tritt erst in später Zeit hervor. Erwähnt wird es schon in der Zeit Sargon I., der vielleicht Babel erbaut hat. Ueber den alten Lokalkult von Babel lässt sich nur soviel bestimmt sagen, dass es ein Sonnenkult gewesen ist; die Inaugurierung des Mardukkults, wie ihn die Hammurabizeit zeigt, wäre sonst undenkbar. Babels Schwesterstadt Borsippa hat vor der babylonischen Weltherrschaft den Vorrang vor Babel gehabt und Nebo (Nabû), der Lokalgott Borsippas, den Vorrang vor dem babylonischen Lokalgott. Später ist Borsippa in völliger Abhängigkeit von Babel und der Nebokult dem Mardukkult untergeordnet. Marduks Gemahlin ist Ṣarpanit, die strahlende Göttin der Lebenskraft, die Personifikation der Morgenröte.

In Kutha wird Nergal verehrt. Er ist Sonnengott, mit seiner Gemahlin Allatu (Ereškigal) teilt er die Herrschaft über die Unterwelt. Diese wird selbst als die Stadt der Toten nach Nergals Kultort Kutha genannt. Auch als Unterweltgötter sind Nergal und Allatu schöpferische Götter des Lebens und der Fruchtbarkeit.

Ungebrochen ist der Einfluss der südbabylonischen Lokalkulte geblieben. In Ur, dem Zentrum des ältesten südbabylonischen Reichs, wurde der Mondgott unter dem Namen Nannar, der Erleuchter, verehrt. Er heisst der gewaltige Stier des Anu und der erste Sohn Bels schon in den alten Inschriften. Der Kultus von Ur hat immer eine grosse Rolle gespielt. Es wird eine Zeit gegeben haben, in der der Mondkult die erste Stelle einnahm. Auf einem alten Siegelzylinder von Ur ist der Mondgott thronend abgebildet, über ihm schwebt die Mondsichel. Seine Gemahlin ist Nanna, die grosse Herrin, die später, wie alle babylonischen Hauptgöttinnen, mit Ištar gleichgesetzt wird. Die Beziehungen zwischen Ur und Harran müssen in die Vorzeit zurückreichen, lassen sich aber noch nicht durchschauen.

Die Ausgrabungen von Lagaš (Telloh) enthalten die ältesten südbabylonischen Inschriften. Die Inschriften der Priesterkönige von Lagaš geben von einem verzweigten Pantheon und einem reich ausgebildeten Kultus Zeugnis. Die Verehrung weiblicher Gottheiten wird in einer Weise betont, die in der späteren Zeit ungewöhnlich ist. Der Lokalgott von Sirpurla ist NINGIRSU (Ninib), d. i. der Herr von Girsu, wobei Girsu wohl den Stadtteil bezeichnen wird, welcher den Tempel des Gottes enthielt. Er ist ein kriegerischer Sonnengott, der Herr der Waffe, der gewaltige Kämpe Bels. In dem Traumbild Gudeas, des berühmten Patesi von Lagaš um 3000, wird er beschrieben als ein Gott,

gross wie der Himmel und gross wie die Erde, ihm zur Seite der Göttervogel, zur Rechten und Linken ein Löwe. Seine Gemahlin ist Ba'u, die Mutter der Götter, die gütige Frau, das Kind Anus, des Himmelsherrn. In einer älteren Inschrift eines Königs von Isin wird sie als NIN-IN-SI-NA genannt. Das Neujahrsfest wird als das Vermählungsfest des Ningirsu und der Ba'u gefeiert. Eine Schwester des Ningirsu, die Wassergöttin Nina, also eine Göttin der Fruchtbarkeit, später Ištar gleichgesetzt, geniesst gleichfalls hohe Verehrung in Lagaš. Sie wird das Kind von Eridu genannt. Ihr Schiff ankert vor der Stadt. Dem Gudea erklärt sie den Traum, in welchem ihm Ningirsu den Bau eines Tempels befohlen hat.

Die eine Hauptgottheit von Uruk ist der Himmelsgott Anu. Seine Gemahlin heisst Antu. Von dem Kult des Anu berichtet die Ueberlieferung wenig, sie beschäftigt sich vielmehr mit der Ištar von Uruk, welche den Namen Nana führt. Sie wird als Göttin des Abendsterns verehrt und heisst Herrin des Himmels. Ihr Tempel heisst Himmelshaus. Der Nanakult von Uruk ist mit dem Ištarkult von Agade nahe verwandt. Als Heldin des Gilgamešepos ist sie auf altbabylonischen Zylindern von Uruk und Agade dargestellt. Sie ist Kriegsgöttin und beherrscht das Naturleben wie Anunît. Nur tritt bei ihrem Kultus der Charakter als Göttin der sinnlichen Liebe stärker hervor und dementsprechend hat sie den finsteren Charakter der todbringenden Gottheit.

Wie Ur so steht auch Eridu, die hehre Stadt, mit ihrem Eakult als altheilige Stadt Babyloniens an erster Stelle. Sie lag wohl ursprünglich am Meer, an der Mündung der Ströme Euphrat und Tigris ins persische Meer. Ea, der Gott der Wassertiefe, des Ozeans, ist der Gütige und der Hüter unergründlicher und geheimnisvoller Weisheit. Von Eridu her stammen die starken Beschwörungen. Bei keinem der Lokalkulte ist die Gottheit so mit ihrer ursprünglichen Kultstätte verwachsen und so unzertrennlich auch in der volkstümlichen Anschauung verbunden, wie Ea, der Gott des apsû, des Ozeans, mit Eridu. Im astralen System hat Ea auch in der himmlischen Welt sein Machtbereich. Ursprünglich ist diese Vorstellung von Ea als einem himmlischen Regenten, die sonst bei allen babylonischen Kulten massgebend ist, nicht. Das Wasser, die Quelltiefen, ist mit der Erde zu fruchtbarer Verbindung vermählt. Damkina, Eas Gemahlin, ist die Herrin der Erde und als ihr Gemahl führt auch Ea den Titel Herr der Erde. Ueber den Kult von Eridu siehe noch § 16.

§ 6. Die babylonische Astralreligion.

Literatur: Vgl. § 4 B; zu Einzelheiten Jensens, Kosmologie; Hommel, Aufsätze und Abhandlungen; Winckler, Altorientalische Forschungen, derselbe in MVAG VI 4 und 5, und AO III, 2 und 3^2; Jensen in KB VI 1; Zimmern in KAT^3; A. Jeremias gibt in ATAO S. 1 ff. erstmalig ein zusammenhängendes System der babylonischen Astralreligion.

Die babylonischen Hauptgötter treten in den Gestirnen in die Erscheinung. Den Wandel der Gestirne zu beobachten ist die Wissenschaft der Priester. Denn die himmlischen Vorgänge in der Sternenwelt sind die Offenbarungen der Götter. Astrologie ist Religion und Wissenschaft zugleich. Alle Wissenschaft und Kunst hat in der Astrologie ihren Ursprung. Alles Irdische ist ein Abbild des Himmlischen und alle Weltereignisse sind Widerspiegelungen der himmlischen Geschehnisse. Die Konstellationen der Gestirne sind göttliche Weissagungen für die Entwicklung der irdischen Dinge. Alles Geschehen ist vorausbestimmt. Der höchste Gott, der die Schicksalstafeln auf der Brust trägt, bestimmt am Anfang des Jahres die Geschicke der Götter und Menschen. Vermutlich sind die Schicksalstafeln als astrologische Tafeln gedacht gewesen.

Bei dieser Grundanschauung, welche ebenso die Götterlehre wie das religiöse Denken überhaupt beherrscht, muss sich das Hauptinteresse dem Tierkreis zuwenden. Dort wandeln Sonne, Mond und die fünf Planeten, nach babylonischer Anschauung die sieben Planeten, und bewirken die Veränderung der Himmelsbilder. Sonne, Mond und Venus, das leuchtende Morgen- und Abendgestirn, gehen den übrigen Planeten voran. Sie sind das den Menschen zugewandte Angesicht der Gottheiten. Ihr Lauf und ihre Stellung untereinander und im Tierkreis verkündigt den Willen der Götter. Sie bestimmen die Weltgeschicke und Weltzeiten, das Jahr in seinem Lauf und den Kreislauf des Tages in gleicher Weise. Das astrale System, welches sich auf den Beobachtungen des gestirnten Himmels aufbaut, reicht so weit zurück wie die bisher aufgefundenen Inschriften. Der Ursprung des Systems aber weist weit in die vorhistorische Zeit zurück. Einen Anhaltspunkt für das Alter der babylonischen Astrallehre in der überlieferten Form ergibt der Umstand, dass die altbabylonische Götterlehre auf eine Zeit deutet, in welcher die Sonne bei der Tag- und Nachtgleiche des Frühlings und der Frühjahrsneumond in den Zwillingen standen. Das ist zwischen dem 6. und 3. Jahrtausend der Fall gewesen. Die Babylonier haben von der Präzession der Sonne auf dem Weg der Beobachtung Kenntnis gehabt: etwa in 25000 Jahren durchläuft der Frühjahrspunkt, d. h. der Punkt, in welchem die Sonne

den Himmelsäquator im Frühling schneidet, so dass Tag und Nacht gleich sind, den ganzen Tierkreis rückläufig. Die Frühjahrssonne verweilt also in jedem der zwölf Tierkreisbilder über 2000 Jahre, wenn man eine genaue Einteilung des Tierkreises in zwölf gleiche Teile voraussetzt. Gleicherweise verhält es sich natürlich mit dem Frühjahrsvollmond. Die ältesten babylonischen Inschriften stellen den Mond an die Spitze der grossen Gestirngötter, er ist der Vater der Götter. Die Erinnerung an ein ursprüngliches Mondzeitalter ist auch geblieben, als der babylonische Marduk, der Gott der Frühjahrssonne, zum Götterherrn erhoben war. Das geschah in der Zeit des auf das Zwillingszeitalter folgenden Stierzeitalters, in welchem die Sonne im Zeichen des Stiers den Aequator durchschneidet, also bei der Frühlingstag- und Nachtgleiche im Bild des Stieres steht und mit dem Frühjahrsmond zusammentrifft. Das Stierzeitalter fällt in das 3. bis 1. Jahrtausend.

Die Priesterweisheit verbindet nun die Beobachtung der Himmelserscheinungen mit dem täglichen Leben. Auf diesen Zusammenhang gehen die religiösen Lehren und die kultischen Vorschriften zurück. Von grösstem Interesse für das Verständnis ist eine Stelle bei Ptolemäus, welche den Schlüssel zu dem babylonischen Astralsystem gibt und die systematische Auffassung der inschriftlichen Nachrichten bestätigt. Ptolemäus schreibt in seinem Werke „Ueber den Einfluss und den Charakter der Gestirne“: was sich aus der Natur der Dinge begreifen lässt, kommt aus der Beobachtung der Konfiguration der verwandten Oerter. Zuerst beobachte man den Ort des Zodiakus, der dem vorgelegten Gegenstand verwandt oder angehörig ist (nach dem Grundsatz, dass die irdische Welt ein Abbild der himmlischen ist). Dann betrachte man die Gestirne, welche an seiner Stelle eine Macht oder Herrschaft besitzen (nach dem Grundsatz, dass die Gestirne in ihrem Lauf und ihren Konstellationen die Macht und den Willen der Götter offenbaren).

In erster Linie bezieht sich die Beobachtung auf den auch auf das Leben des einzelnen Menschen einwirkenden, Jahres- und Tageszeiten bestimmenden Lauf von Sonne und Mond. Auch die Venus ist, für den Orientalen zumal, von bestimmendem Einfluss, wenngleich mehr in ihrem Wechsel als Morgen- und Abendstern, als in ihrem Kreislauf. Für den Beduinen ist der Mond das herrschende Gestirn, wie für den Ackerbauer und Städtebewohner die Sonne. Das wird auch in der Entwicklung der babylonischen Religion und des babylonischen Pantheons eine Rolle gespielt haben. Mond und Sonne haben gleiche Beziehungen zum Tierkreis, deshalb kann von der Mond-

gottheit dieselbe Vorstellung gelten, wie von der Sonnengottheit. Nur in ihrem Einfluss auf den Wechsel der Zeiten sind sie verschieden. Jährlich durchläuft die Sonne den Tierkreis in gleicher Weise wie der Mond in einem Monat. Die zwölf Tierkreisbilder sind die Sonnenhäuser und die Mondstationen, in welchen Sonne und Mond auf ihrer Wanderung ruhen. Die vier Punkte der Ekliptik, die beiden Sonnenwenden und die beiden Tag- und Nachtgleichen, sind die vier Weltecken. Der höchste Punkt heisst Nibiru[1]. Da die Hälfte des Tierkreises unterhalb des Himmelsäquators liegt, den der Tierkreis an zwei Stellen schneidet, so wohnt die Sonne eine Zeit des Jahres in der unteren Welt: 40 Tage nach der Vorstellung des astrologischen Systems, so lange sind die Plejaden unsichtbar; ein halbes Jahr nach dem Naturmythus von dem sterbenden und auferstehenden Tammuz. Zwölfmal im Jahre verschwindet der Mond (Neumond) in der Sonne, wenn er in seinem Monatslauf durch den Tierkreis mit der Sonne in einem Tierkreiszeichen zusammentrifft. Dann weilt der Mond in der Unterwelt, drei Tage lang. Ist das Zeichen der Frühjahrssonne, das Zeichen der Frühlingstag- und Nachtgleiche, zugleich das Zeichen, in welchem die Sonne ihren Siegeslauf in der oberen Welt antritt, nachdem sie die unter dem Himmelsäquator liegenden Tierkreisbilder durchlaufen hat, so ist das entgegengesetzt stehende Tierkreiszeichen der Herbsttag- und Nachtgleiche das Zeichen der Herrschaft des Mondes. Im Mondzeitalter gebührt dem Mond die herrschende Stellung am Nibiru; zu gleicher Zeit, wenn der Vollmond am Höchstpunkt der Ekliptik steht, ist die Sonne in Opposition am entgegengesetzten Tiefpunkt. Das Sonnenjahr beginnt im Frühling, das Mondjahr im Herbst. Ursprünglich wird der babylonische Jahresanfang im Herbst gewesen sein und mit dem Vollmond begonnen haben. Der Höhepunkt und der Tiefpunkt des Tierkreises bezeichnen auch den Höhepunkt und Tiefpunkt der Herrschaft der in ihnen verweilenden Gestirne. Je nach dem herrschenden Zeitalter gebührt der Höhepunkt, Nibiru, dem Mond oder der Sonne, umgekehrt der Tiefpunkt. Denn die Stellung am Nibiru bedeutet die Herrschaft über die himmlische und irdische Welt.

Die grossen Götter Sin, Šamaš und Ištar, die in Mond, Sonne und Venus verkörpert sind, beherrschen den ganzen Tierkreis, den sie in Zyklen durchlaufen. Neben ihnen sind die vier übrigen Planeten

[1] Nibiru heisst Pass. Es ist der Höhepunkt, den kein Planet überschreitet. Nach der Anschauung, welche den Nibirupunkt als kritischen Punkt für die nach seinem Ueberschreiten in die Unterwelt sinkenden Gestirne betrachtet (s. u)., wird er als Engpass vorgestellt.

Regenten des Tierkreises, in dem sie einem bestimmten Teil desselben zugeteilt werden nach den vier Jahreszeiten. Sie werden den vier Sonnengöttern gleichgesetzt, d. h. sie gelten als Offenbarungsstätten der Götter, denen nach ihrem besonderen Charakter die vier Weltpunkte (s. § 7), die vier bedeutenden Punkte des Tierkreises, gehören. Der Frühjahrssonnengott Marduk herrscht am Punkt der Frühjahrstag- und Nachtgleiche, der Gott der verzehrenden glühenden Mittag- und Sommersonne Ninib beherrscht den Nibirupunkt, der Gott Nebo, der mit Marduk zusammen ein Zwillingspaar bildet wie Sonne und Mond, beherrscht als Herbstsonnengott den Punkt der Herbsttag- und Nachtgleiche, und der Unterwelts-, Pest- und Kriegsgott Nergal als Wintersonne den Tiefpunkt der Ekliptik. Der Planet Jupiter wird Marduk, Mars Ninib, Merkur Nebo und Saturn Nergal gleichgesetzt. Wie die Tageszeiten den Jahreszeiten entsprechen, so ist Marduk Morgensonne, Ninib Mittagsonne, Nebo Abendsonne, Nergal Nachtsonne. Diese Reihenfolge und Zusammengehörigkeit von Göttern und Planeten gilt für die Zeit der Herrschaft des Frühjahrssonnengottes Marduk im Stierzeitalter. Mit dem Systeme wechselt auch die Reihenfolge und die Beziehung der Planeten zu den Göttern, wie überhaupt die Rangordnung der grossen Götter. Ein besonders interessanter Fund aus Nippur ist eine merkwürdige Bestätigung des Astralsystems der alten Babylonier. Auf einer Tafel ist in einem Doppelkreis (Tierkreis) das Heptagramm eingezeichnet, wie es auch die mittelalterliche Astrologie zur Darstellung der sieben Planeten in einem Kreis verwandte. Und in den Omina, welchen astrologische Beobachtungen zu Grunde liegen, werden die vier Weltpunkte mit den Ziffern 1—4 bezeichnet und hervorgehoben.

Eine Fülle mythologischer Beziehungen und religiöser Vorstellungen ergibt sich aus der Verbindung des Astralsystems mit einer auf dem Wechsel der Jahreszeiten beruhenden Naturreligion, die in die älteste Zeit zurückreicht und die Grundzüge der westsemitischen Religionen bestimmt. Sonne, Mond und Venus als die grossen Regenten des Tierkreises bestimmen mit ihrem Auf- und Niedergang und in ihren Konstellationen die Tag- und Jahreszeiten. Damit hängt Aussaat, Wachstum und Ernte zusammen, Licht und Finsternis, Frost und Hitze, Leben und Tod. So offenbaren sich die Gestirngottheiten auch in den Naturkräften, im Aufleben und im Absterben der Welt. Der Zwiespalt des Naturlebens tritt auch in der Zwiespältigkeit der Natur der Astralgötter hervor. Die Himmelsgötter steigen zur Unterwelt hinab und die Unterweltsgötter steigen zum Himmel empor. Wie die blühende Erde unter Winter und Tod versinkt, so steigt aus dem

Grabe und aus der Unterwelt neues blühendes Leben auf. Die Götter der Unterwelt und des Verderbens werden zu Göttern der Fruchtbarkeit. Den Weltpunkten kommt im Natursystem eine andere Bedeutung zu als im Astralsystem. So wird der Nibirupunkt als Sommersonnenwende zu dem verhängnisvollen Punkte, von dem aus die Sonne allmählich der Unterwelt und die Natur dem Tode verfällt und der Tiefpunkt der Ekliptik als Wintersonnenwende der hoffnungsvolle Punkt, der auf das siegreiche Hervordringen der Sonne und auf das Wiedererwachen der Natur vorbereitet.

Wie die Vereinigung dieser beiden religiösen Betrachtungsweisen vom Kreislauf der Natur sich vollzogen hat, wird sich mit Sicherheit nicht entscheiden lassen (vgl. § 3), aber gerade die zwiespältige Anschauung von dem Nibirupunkt als dem Ort des himmlischen Regiments einerseits und als dem Todespunkt anderseits, wo man um den sterbenden Tammuz klagt, zeigt deutlich das Ineinandergreifen von zwei spezifisch verschiedenen Auffassungen, der astralen und der naturmythischen. Am innigsten ist die Verbindung von Astralreligion und Naturreligion in der Zwillingsvorstellung. Zunächst ist der Mond selbst der Zwilling und führt diesen Namen wie das ihm zugehörige Tierkreisbild. Der zunehmende und der abnehmende Mond sind in beständiger Flucht vor einander, sie begegnen sich nur, um sogleich wieder getrennt zu werden. Dann sind Sonne und Mond die Zwillinge, die getrennten oder feindlichen Brüder, die zwölfmal im Jahre in den zwölf Tierkreisbildern allmonatlich einander flüchtig begegnen. Das grosse Ereignis ist das Zusammentreffen von Sonne und Mond im Frühjahrsäquinoktialbild des Tierkreises und das Hervorgehen des von der Sonne drei Tage gehaltenen Mondes (Frühjahrsneumond) zum Frühjahrsvollmond. Herrscht der Mond am Nibirupunkt als Vollmond, so steht die Sonne in Opposition am Tiefpunkt und umgekehrt. In gleicher Weise sind Ninib und Nergal Zwillingsbrüder, die Sonne am Höhepunkt und am Tiefpunkt der Ekliptik.

Mit dem Astralsystem hängt aufs engste die Kalenderweisheit zusammen. Kalendersysteme gehören schon den ältesten Zeiten an. Ebenso liegt in der Astronomie der Ursprung der Mathematik in allen Zweigen. Religiöse Reformen sind zugleich Kalenderreformen. Wie der Sonnenlauf in der Ekliptik den Tageslauf und die Jahreszeiten herbeiführt, so hängt mit dem Lauf der Frühjahrssonne durch den Aequator, mit der Präzession des Aequinoktialpunktes auf dem Aequator, die Vorstellung von den Weltäonen zusammen. Die grosse Kunst und erstaunliche Weisheit der Kalenderwissenschaft war der Ausgleich zwischen Sonnen- und Mondjahr. Die mythologischen

Vorstellungen sind mit dem Astralsystem und der Kalenderwissenschaft unauflöslich verknüpft, wenn auch die Beziehungen bei dem noch mangelhaften Material nicht überall durchsichtig sind. Dass der Ursprung des Tierkreises, soweit unsere Kenntnis reicht, babylonisch ist, kann nicht mehr in Frage gestellt werden. Der astrologische Scharfsinn und die Beobachtungsgabe der sternkundigen Babylonier ist erstaunlich und der unwiderlegliche Beweis hoher Kultur. Doch darf die verblüffende Kunst der Beobachtung der Gestirne nicht dazu verleiten, die Fähigkeit wissenschaftlicher astronomischer Berechnung zu überschätzen.

§ 7. Der Kosmos und das Pantheon.

Literatur siehe § 6.

Diodorus Siculus beschreibt die babylonische Vorstellung des Weltalls richtig: die Welt hat die Gestalt einer nach der unteren Seite ausgehöhlten, umgestülpten runden Barke. Die Höhlung gehört zum Reich Eas. Hier befindet sich auch die Unterwelt, das Totenreich. Das ganze Weltall wird vom Urmeer wie von einem Gürtel (oder einer Schlange) umgeben. Ueber dem Erdberg wölbt sich der Himmel, der durch den Himmelsozean von der oberirdischen Welt getrennt ist. Die Etanalegende gibt ein interessantes Bild davon, wie man sich das Erdreich als einen vom Ozean umströmten Länderberg dachte (s. § 23). Der Götterlehre und Astraltheologie entspricht die Dreiteilung: Himmel, Erde, Wassertiefe. Daneben besteht die vereinfachte volkstümliche Anschauung von Himmel, Erde und Unterwelt. Aber auch die Zweiteilung in Oberwelt und Unterwelt für Himmel und Erde ist bezeugt. Sie entspricht den beiden Jahreshälften. Die Sonnenwendpunkte, zwischen denen die Sonne im Jahreslauf hin- und herwandert, bezeichnen die Grenzpunkte der oberen und unteren Welt. Sie sind ein Hauptmoment in der kultischen Vorstellung aller Semiten; bei den Babyloniern werden sie vorgestellt in den beiden Spitzen des Welt- und Länderbergs (Erde), den zwei Hauptsäulen der Tempel, bei den übrigen Semiten gleichfalls in den Tempeltorsäulen und in den paarweise aufgestellten Götterzeichen (Maṣṣeben). Es ist vorläufig aussichtslos, die ineinander übergehenden Vorstellungen zu einem völlig einheitlichen Weltbild zu vereinigen.

Der babylonischen Weltschöpfung liegt die Dreiteilung zu Grunde. Die drei grossen Weltregionen entsprechen einander. Das Erdbild ist eine in Einzelheiten dunkle Nachbildung des Himmelsbildes, wobei aber die der Beobachtung entsprechende Dreiteilung der sichtbaren Welt in Firmament, Erdoberes und unterirdische Welt als Wasser-

tiefe, d. i. unterirdischer Ozean, aus dem die Quellen durch die Erdrinde durchbrechen, erst auf die himmlische Welt übertragen ist. Von Ninive heisst es, dass ihr Grundriss von Anbeginn mit der Schrift des Himmels gezeichnet war. Im Weltschöpfungsbericht werden die irdischen Heiligtümer nach den gleichnamigen kosmischen Heiligtümern der grossen Götter geschaffen.

Der Ausgangspunkt aller kosmologischen Vorstellungen sind nicht Spekulationen über die Gestalt der Erde, sondern astronomische Beobachtungen: der Tierkreis. Im Weltschöpfungsepos wird die Erde nach dem Muster des Himmels gebaut. Der Tierkreis ist das himmlische Erdreich, auf dem die Götter wandeln und sich den Menschen in den sieben grossen Gestirnen offenbaren. Er heisst Himmelsdamm. Der siebenstufige Tempelturm ist sein Abbild. In sieben Sphären oder Stufen, konzentrischen Kreisen, entsprechend den parallelen Sphären der grossen Gestirne, die in verschiedenen Entfernungen den Tierkreis durchlaufen, baut sich der Tierkreis als ein himmlischer Turm auf zu dem Himmel des höchsten Gottes, Anu, der im Lichtglanz des obersten Himmels thront, am himmlischen Nibirupunkt, d. i. am Nordpol des Himmels. Die sieben Stufen des himmlischen Turms heissen die sieben Weltenräume.

Die drei Weltenreiche gehören den drei grossen Göttern Anu, Bel und Ea. Anu beherrscht die himmlische Welt. Bel gehört das Erdreich. Ea wohnt in der Wassertiefe, dem apsu, der die Erde wie einen Gürtel umschliesst und unter der Erde strömt. Aber wie die Dreiteilung auf Himmel und Erde übertragen ist, so haben die grossen Götter auch da ihr Herrschaftsgebiet. Anu regiert als Göttervater im Himmel, der obersten himmlischen Welt über dem Tierkreis. Ea gehört der Himmelsozean zu, auf dem der Himmelspalast gebaut ist und den er umströmt. Bel ist der Herr des Tierkreises. Die Inschriften reden von Anu-, Bel- und Ea-Sternen. Der Tierkreis ist das himmlische Festland, der Himmelsdamm. Er wird auch als Götter- und Weltberg dargestellt wie die Erde als Länderberg. Dieser Götterberg hat zwei Spitzen. Sie stellen die Sonnenwende dar: der höchste Punkt, den die Sonne am Tierkreis erreicht, wird als ein Engpass gedacht, durch den die Sonne hindurch muss, denn es ist der Höhepunkt der siegreich aufsteigenden Sonne und zugleich der Wendepunkt, von dem aus sie der Unterwelt zuschreitet. Anderseits bilden die beiden Spitzen des Weltbergs die beiden Sonnenwendpunkte, den Nord- und Südpunkt des Tierkreises, ab. Am Fundament des Himmelsdammes, der auf dem Ozean gegründet ist, erhebt sich die Sonne und sinkt sie ins Meer; dort ist der Berg des Ostens und Westens, die beiden

Himmelstore, aus denen die Sonne aus- und eingeht, von Skorpionmenschen bewacht, die halb aus der unteren Welt hervorragen und den Lauf der Sonne beobachten. Im Innern des Weltbergs ist das Heiligtum des Himmels, der Versammlungsraum der Götter, in welchem alljährlich die Schicksale der Götter und Menschen bestimmt werden. Unter dem Götterberg befindet sich die Unterwelt.

Die Unterwelt ist nur ein Ort im Reiche Eas, dessen Gebiet den Himmelsozean einschliesst, die untere himmlische Welt. Auch die Gefilde der Seligen gehören in Eas Bereich, man gelangt dahin, wenn man die Wasser des Todes überschritten hat.

Der Tierkreis selbst wird wiederum unter den drei grossen Göttern verteilt. Es ist oft von dem Wege Anu, Bel und Eas die Rede. Anu gehört das nördliche Gebiet, Bel die eigentliche Ekliptik, Ea die Wasserregion des Tierkreises.

Anu, Bel und Ea sind die grosse Trias, welche im Weltall herrscht. Sie haben das Regiment des Tierkreises den drei Hauptgestirnen Sin, Šamaš und Ištar, Sonne, Mond und Venus überlassen. In den Göttergenealogien spielt dieser Vorgang eine grosse Rolle. Sie müssen aus dem Astralsystem und nicht aus gnostischen Vorstellungen von einer allmählichen Entstehung und Differenzierung der Götterwelt, von der sich auch Spuren finden, hergeleitet werden. Anu ist der Vater Bels und Ea ist Bels Sohn. Anu, der Göttervater, ist auch der Vater der drei grossen Gestirngötter Sin, Šamaš und Ištar. Sofern sie in dem Bereich des Tierkreises, also im Bereich Bels, ihre Herrschaft ausüben, sind sie Kinder Bels. Unter den grossen Gestirnen steht nach altbabylonischer Anschauung Sin, der Mondgott, an erster Stelle. Treten die Götter der grossen Trias zurück, so ist Sin der Vater der Götter und der Beherrscher des Himmels, und Šamaš und Ištar sind seine Kinder und Geschwister. Erwähnt sei, dass in der Götterreihe Sin, Šamaš und Ištar an Stelle der Venusgottheit oft der Wettergott Adad (Ramman) gestellt wird, was mit der Verschiedenheit der lokalen Kulte zusammenhängt.

Im Weltschöpfungsepos tritt die Verbindung von Kosmos und Pantheon deutlich hervor. Der Weltschöpfer Marduk hat das Chaosungeheuer getötet. Er spaltet es in zwei Teile und baut daraus den Kosmos. Er errichtet über dem Ozean den Himmelspalast mit dem siebenstufigen Tierkreis zur Wohnung für Anu, Bel und Ea. Er teilt den Tierkreis ein in Bilder und Abteilungen und errichtet den Standpunkt des Nibiru (als Endpunkt und Höhepunkt des siegreichen Sonnenlaufs). Dann heisst es: „Er öffnete Tore an beiden Seiten, machte einen festen Verschluss links und rechts.“ Darin findet A. Jeremias

die Festlegung der vier Weltpunkte, der Sonnenwenden und der Tag- und Nachtgleichen. Im folgenden wird dann dem Monde seine Stellung gegeben und seine Bahn in den Phasen vom Neumond bis zum Neumond und sein Verhältnis zur Sonne angewiesen.

§ 8. Das babylonische Pantheon.

In der zweiten Hälfte des 3. Jahrtausends hat die Hammurabidynastie Nord- und Südbabylonien zu einem Reich geeinigt und Babel zur Weltmetropole erhoben. Mit der Einheit von Nord- und Südbabylonien ist das babylonische Pantheon einheitlich ausgestaltet worden. Der geschichtlichen Entwicklung entsprechend, welche mit der Erhebung Babels zur Hauptstadt endigt, wird das babylonische Göttersystem durch die Erhebung des Stadtgottes von Babel, Marduk, zum Herrn und König des Himmels und der Erde, der Götter und der Menschen gekrönt. An dieser Entwicklung hat ebenso die Staatenentwicklung und die politische Einigung der kleineren, religiös zentralisierten Landschaften, wie das babylonische Priestertum seinen Anteil. Wir können die Spuren der Entwicklung noch deutlich wahrnehmen, so an der Gestaltung des schon erwähnten Götterpantheons von Ur und Sirpurla, im Vergleich mit dem späteren Pantheon, an der Wanderung des Sinkults, an den Veränderungen in der Stellung Marduks unter den babylonischen Göttern. Es zeigen sich auch Spuren dieser Entwicklung in den verschiedenen Genealogien, die mit einer und derselben Gottheit verbunden werden, soweit sie nicht durch das Astralsystem begründet sind. Sie haben wohl ebenso oft ihren Grund in den lokalen Verhältnissen, wie in dem Wesen der betreffenden Gottheit gehabt. Aus dem staatlichen Wechselverkehr mag sich die nahe Verwandtschaft solcher Kulte, wie der von Agade und Uruk, erklären. Neben der offiziellen Religion der Priesterschaft und der babylonischen Monarchie werden die Lokalkulte in alter Kraft fortbestanden haben, so dass die betreffenden Städte ihren Stadtgott vor allen andern verehrten. Die nach Samarien verpflanzten Leute von Kutha bringen ihren Nergal dahin, und die Leute von Sepharwajim verbinden den Molochkult mit ihrem Sonnenkult. Anderseits wird aus der Stadtgeschichte von Babel besonders deutlich, welch nachdrücklichen und tiefgreifenden Einfluss die Priesterschaft auszuüben im stande war. Sie haben, nachdem der Frühlingspunkt in das Zeichen des Stiers vorgerückt war, ein neues Weltzeitalter inauguriert und die Erhebung Marduks zum obersten Gott für das ganze Staatsgebiet durchgesetzt in einer Zeit, wo die Rangordnung der Götter althergebracht war. Sie konnten ihren Lokalgott nicht mehr als Höchsten der Götter über alle setzen, aber sie

haben durch einen siegreich durchdringenden Kultus und eine Marduk verherrlichende, volkstümliche Mythologie ihn zum mächtigsten der Götter erhoben. Und Babylon ist bis in die neuchaldäische Zeit, auch in Zeiten des politischen Niedergangs, das anerkannte Kulturzentrum geblieben. Auch die assyrischen Weltherrscher krönen ihren Anspruch auf die Weltherrschaft damit, dass sie nach Babylon ziehen und die Hände Marduks ergreifen, um damit feierlich den Titel als König von Babylon anzunehmen. Der Götterkönig Marduk verleiht die Weltherrschaft.

Daneben bleiben die alten Kulte in hohem Ansehen, vor allem der Sinkult und Eakult. Obgleich seit der Vorherrschaft Babylons das Astralsystem nach dem Eintritt der Frühjahrssonne in das Zeichen des Stieres orientiert ist, bleibt doch bis in späte Zeit bezüglich der Identifikation der Götter mit Gestirnen und ihre Verteilung im Weltall ein beständiges Schwanken zu bemerken. Es kann nicht immer aus dem Wechsel der Weltzeitalter befriedigend erklärt werden, bei welchem selbstverständlich die Stellung der grossen Götter im Kosmos sich ändert. Eine der verschiedenen Rangordnungen der sieben grossen Götter und zwar nicht eine der inschriftlich bezeugten, hat sich bis auf unsere Zeit in den Namen unserer Wochentage vererbt: Šamaš die Sonne, Sin der Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus und Saturn. Deutlicher noch treten die Beziehungen bei den französischen Namen der Wochentage hervor. Die Rangordnung der babylonischen Götter wird auch dadurch in gelehrten Priesterschulen festgestellt, dass die zwölf grossen Götter mit einer bestimmten Zahl bezeichnet werden. Ueber die Weltbildung und Weltordnung sind die Anschauungen nicht einheitlich. Marduk ist nicht allein im Besitz der Schicksalstafeln, welche die entscheidenden Insignien der göttlichen Königswürde sind. Er ist auch nicht der einzige Menschenschöpfer. Die Anerkennung der babylonischen Vorherrschaft und des künstlich geschaffenen Systems einer Marduk verherrlichenden Theologie hat ältere Vorstellungen nicht überwinden können. Ebensowenig ist die babylonische Mythenbildung z. B. in Bezug auf Weltschöpfung und Sintflut allgemein herrschend gewesen.

Neben dem legitimen Kultus hat sich in ungeminderter Kraft der Dämonenglaube erhalten. Schon Gudea eifert vergeblich gegen die mantischen Gebräuche. Die vielen liturgischen Stücke, welche Beschwörungszwecken dienen, sind weitaus zahlreicher als die übrige kultische Literatur. Dämonen- und Zauberglaube hat das Leben in seinen verschiedensten Erscheinungen beherrscht.

Von der Chaldäerbewegung um 1100 an werden die Quellen für die babylonische Religion recht spärlich. Einigen Ersatz bieten die assy-

rischen Inschriften. Das Pantheon ist im grossen und ganzen unverändert geblieben. Aber je weiter wir in der Geschichte vordringen, um so mehr macht sich neben einer ins Ungemessene gehenden Erweiterung der Vielgötterei ein gesteigerter monarchischer Zug in der babylonischen Religion geltend. Er ist ebenso durch die liturgischen Bestandteile wie durch historische Dokumente bezeugt: es zeigt sich das Bestreben, das Pantheon monarchisch zu krönen. Was in Assyrien von vornherein durch die Staatsform gegeben war, die Suprematie des einen Gottes (Aššur), das ergibt sich bei den Babyloniern aus religiösen Erwägungen. Die Inkantationen lassen das ganze Pantheon mit seinen Unterscheidungen unbeachtet. Die andern Götter treten gewissermassen ausserhalb des Gesichtskreises des Dichters. Die angerufene Gottheit erscheint durch keine andere Macht in ihrer Machtentfaltung beschränkt, wenngleich die Genealogie derselben angegeben ist. Alle nur erdenklichen höchsten Attribute werden ihr zuerteilt. Keine andere Stadt, kein anderer Tempel ist so herrlich wie die Kultstätte des gepriesenen Gottes. Himmel und Erde und alle, die darin oder darunter wohnen, dienen dem Willen des Einen. Neben dem Herrschernamen wird deshalb der Schöpfertitel ihm zuerkannt, ebenso das Gericht, das Šamaš gebührt, und die Schicksalsbestimmung, die höchste Ehre Marduks. „Wer ist im Himmel erhaben — du allein bist erhaben, wer ist auf Erden erhaben, — du allein bist erhaben", mit diesen Worten oder in diesem Sinne schliessen gern die Hymnen. Dahin gehört auch die Tatsache, die aus den assyrischen Königsinschriften hervorgeht, dass in verschiedenen Perioden verschiedene Gottheiten ganz besonders Gegenstand der Verehrung waren. Eine Götterliste aus neubabylonischer Zeit enthält u. a. folgende Gleichungen für die sieben grossen Götter, bei welcher die Trias der Tierkreisregenten Sin, Šamaš, Adad (Ramman) steht und die vier Weltpunkte an Ninib und Nergal, Bel (für Marduk, den die Götterliste verherrlicht) und Nebo in Gegenpaaren verteilt sind:

Ninib ist Marduk der Kraft,
Nergal ist Marduk des Kampfes,
Bel ist Marduk der Herrschaft und des Regiments,
Nebo ist Marduk des Geschäfts (?),
Sin ist Marduk als Erleuchter der Nacht,
Šamaš ist Marduk des Rechts,
Ramman ist Marduk des Regens.

Hier sind auf den Götterkönig Marduk alle Funktionen der andern Hauptgötter übertragen, wenn auch nicht in der Wendung: Marduk ist Ninib der Kraft u. s. f. Marduk beherrscht den ganzen Kosmos als

summus Deus, also auch den Tierkreis, in welchem Sin, Šamaš und Ramman sich manifestieren, und die vier Weltpunkte. Die grossen Götter erscheinen in dieser spekulativen Betrachtung als Vertreter seiner das ganze Weltall umspannenden Macht. Derartige Spekulationen, die mit Monotheismus nichts zu tun haben, sind charakteristisch für Zeiten religiöser Auflösung, in denen allerdings neue und höhere Auffassungen wurzeln können. Es ist sehr zu beachten, dass sich ähnliche Gleichungen aus später Zeit finden, bei denen die Götter Ea, Bel, Ninib, Nergal und Ramman dieselbe Rolle spielen, wie in dem angeführten Text Marduk. Ein berühmter Hymnus auf Sin von Ur, die Abschrift eines altbabylonischen Textes, feiert den Mondgott, den Herrn und Herrscher unter allen Göttern, der im Himmel und auf Erden allein gross ist (vgl. die weiter oben angeführten Aeusserungen), und setzt ihn den obersten Göttern Anšar und Anu gleich. Sein Wort gilt im Himmel und auf Erden, auf sein Wort, das wie der Sturmwind einherfährt, wächst die Frucht des Feldes und das Grün und gedeiht die Herde, sein Wort schafft Recht und Gerechtigkeit, sein Wort ist der ferne Himmel und die verborgene Unterwelt. Das ist dieselbe Vorstellung in veränderter Ausdrucksweise. Wenn der assyrische König Adadnirari III. (811—782) sagt: „auf Nebo vertraue, auf einen andern Gott vertraue nicht", so ist diese Bevorzugung Nebos vor Marduk vermutlich im bewussten und beabsichtigten Gegensatz zu der religiösen Suprematie Babylons geschehen. Die gleiche Tendenz, das Pantheon monarchisch zu krönen, geht aus den Inschriften der neubabylonischen Herrscher und aus Namen hervor, die in Rechtsurkunden der Zeit ungezählt überliefert sind. In der Zeit der chaldäischen Herrschaft hat die Verehrung Marduks und Nebos alle andern Götter in den Schatten gestellt.

§ 9. Anu, Bel und Ea.

An der Spitze des babylonischen Pantheons steht die grosse Trias Anu, Bel, Ea (vgl. § 7)[1]. Im Astralsystem und dem entsprechend in

[1] Der Ursprung des Systems, welches die drei Gebiete des Kosmos Anu, Bel und Ea zuteilt, ist völlig dunkel. Es ist nicht ausgeschlossen, dass vorhistorische Verhältnisse hineinspielen, bei welchen die drei Städte Uruk, Nippur und Eridu auch politische Bedeutung und Zusammenhang hatten. Uruk ist die Stadt Anus, Nippur die Stadt Bels, Eridu die Stadt Eas. In dem babylonischen Weltschöpfungsbericht, welcher die Schöpfung der himmlischen Götterwohnungen und der irdischen Kultorte erzählt, werden die Städte in der geographischen Folge von Norden nach Süden genannt, so dass Nippur voransteht. Ein kosmisches Nippur und Uruk entspricht hier dem irdischen Nippur und Uruk, für das kosmische Eridu steht die Bezeichnung apsû, Ozean, das ist Eas Reich.

der Mythologie und in den mantischen Texten spielt die Trias der drei grossen Götter eine Hauptrolle. Im Kultus treten sie zurück. An ihre Stelle tritt in Babel Marduk, der das ganze Weltall nach der himmlischen und kosmischen Dreiteilung (Himmelsozean und Nordhimmel, Tierkreis, Südhimmel; Himmel, Erde, Wassertiefe) beherrscht, und die Trias der drei grossen Regenten des Tierkreises, Sin, Šamaš und Ištar (oder Ramman). Zwar werden sie immer wieder mit heiliger Scheu allen andern Göttern voraufgestellt, und auch die auf die Welt wirkenden und für die Menschen eintretenden und schaffenden Götter wenden sich mit Ehrfurcht an sie, aber es ist von ihnen nicht viel mehr als der Name geblieben. Sie sind in ungemessene Ferne gerückt. Im babylonischen Pantheon hat ihr Kult als kosmischer Götter neben dem des Marduk keinen Platz mehr, aber das babylonische System verschweigt nicht, dass Marduk ihre Stelle eingenommen hat. Hammurabi sagt in der Einleitung zu seiner Gesetzessammlung, dass Anu und Bel dem Sohne Eas, Marduk, die Herrschaft über die Menschen übertragen haben.

Nur Ea behält auch im Kultus eine erste Stelle, wenngleich sein Sohn Marduk als Götterbote den Verkehr Eas mit den Menschen vermittelt. Er bleibt als Gott der unergründlichen und unerschöpflichen Lebensquellen der unteren Welt und als Gott aller Weisheit und Geheimnisse der Schöpfer und Erhalter des Lebens.

Die Trias Anu, Bel und Ea findet sich schon in den Inschriften von Sirpurla. Anu ist wahrscheinlich gleich Himmel. Das Astralsystem weist ihm im Weltall den obersten Himmel über dem Gebiet des Tierkreises und in der dreigeteilten irdischen Welt den Nordpol des Himmels zu. Er wird schon in den ältesten südbabylonischen Inschriften erwähnt, und in den Gudeainschriften von Sirpurla heisst er ohne jede weitere Nebenbezeichnung der Himmelsherr, der Vater der Erd- und Muttergöttin Ba'u. Im Kult von Uruk (Erech) ist er der Vater der Himmelskönigin Ištar, die auch Anunîtu heisst. Er ist der oberste Herr des Alls, der König, der Vater der Götter. Die Götter sind Anus Söhne. Der Lichthimmel ist seine Wohnung. Nach ihm heisst die Gottheit schlechthin anûtu. Seinem Geheiss müssen alle Götter gehorchen, wie sie sich in den schwierigsten Angelegenheiten an ihn wenden. Handelnd tritt er nie auf. Er sucht in gefährlichen Situationen einen andern Gott unter allerhand Versprechungen himmlischer Herrschergewalt zu gefahrvollen Unternehmungen zu bewegen, so in der Weltschöpfung, so — untätig — in der Sintflutgeschichte, in den Legenden vom Sturmvogel Zû, der dem Sonnengott die Schicksalstafeln raubt, und von Adapa, der dem Südwind die Flügel zer-

brochen hat, schliesslich so in den Astralmythen von dem durch die sieben bösen Geister bedrängten Mond (Mondfinsternis). In der Weltschöpfung ist zwar die Göttertrias Anu, Bel, Ea erst von einem oberen Götterpaar geschaffen, und die Beratung vor dem Kampf wider die Schlange Tiamat wird hier von seinem Vater Anšar geführt. Aber die Tiamat hat ihren Gemahl Ḳingu dadurch zum höchsten aller Götter erheben wollen, dass sie ihm die Schicksalstafeln an die Brust gab und damit ihm die Würde Anus verlieh. Auch sonst finden sich Anklänge, die an Anus Oberstellung erinnern. Dass Anu einen misslungenen Versuch macht, die Schlange Tiamat anzugreifen, dient zur Verherrlichung des siegreichen Marduk, dem dann zum Lohn die Schicksalstafeln übergeben werden. Aber als ihm die höchste Würde unter den Göttern übertragen wird, heisst es: Dein Regiment ist ohnegleichen, dein Wort ist Anu. In der Sintfluterzählung beschliesst er mit Bel und den vernichtenden Sonnengottheiten das Verderben über die Menschen. Aber der Urheber der Sintflut ist in Wirklichkeit Bel. Anu wird nur noch in dem Zusammenhang erwähnt, dass die Götter sich vor der himmelandringenden Flut furchtsam flüchten zu dem Himmel Anus. Ein Beschwörungshymnus an Anu nennt ihn den hehren Himmelsherrn, der die Zeichen und Träume deutet. — Anus Gemahlin ist Antu.

Bêl (EN-LIL, bei Damascius Βήλινος), der Herr, ist der Herrscher des himmlischen (Tierkreis) und irdischen Erdreiches, des Götterbergs und des Länderbergs. In den Gudeainschriften führt er den Namen Herr der Erde, dessen Befehle unwandelbar sind, und er ist im Besitz der Schicksalstafeln. Er heisst auch der grosse Berg, sein Tempel Berghaus nach der Vorstellung von dem aus der unteren Welt aufsteigenden und in den Himmel ragenden Weltberg. Altbabylonische Könige leiten ihr Regiment von Bel her, der sie eingesetzt hat, wie später die babylonischen Könige und die über Babylon herrschenden assyrischen Könige von Marduk. Die dämonischen Kräfte sind ihm besonders untertan; er ist der König aller Geister der Erde. Als Herr der Menschen ist er recht eigentlich der Bel, d. i. der Herr, der ihre Geschicke, insbesondere das Todesgeschick, bestimmt. Er hat in dieser Stellung den doppelten Charakter, einerseits ist er der gütige, anderseits der verderbende Gott.

Dass Bel als zweiter Gott der Göttertriade ebenso im himmlischen Erdreich wie über die irdische Welt regiert, zeigt seine Stellung im Sintflutbericht. Sein Walten in den Elementen ist nicht willkürlich, die Frevel der Menschheit sind der Grund seines verderblichen Wütens. Die Erde ist hier Bels Machtbereich. Ut-Napištim gibt seinen

Landsleuten als Grund des Baues der Arche an: „Weil mich Bel hasst, will ich nicht wohnen bleiben in eurer Stadt, auf der Erde Bels nicht weilen, zum Ozean will ich hinabgehen, mit Ea, meinem Herrn, zu wohnen.“ Wie er den segenspendenden Regen gibt, so kann er auch die verderbliche Flut über die Menschen bringen. Wenn auch die andern Götter mitberaten haben, Bel hat die Sintflut angerichtet als ein Gericht, er wollte die Menschheit ganz verderben um ihrer Frevel willen, und ist erzürnt, dass einer übrig geblieben. So erscheint er als der verderbenbringende Gott, den Ea nur dadurch über Ut-Napištims Rettung beruhigt, dass er ihm anrät, mit allerhand Landplagen, Pest und Hungersnot und wilden Tieren, die Sünder zu strafen. Aber derselbe Bel tritt gütig zu dem Geretteten und seinem Weib, segnet sie und bestimmt für sie die Insel der Seligen zum Wohnort. — Seine Gemahlin ist Bêlit (NIN-LIL), die Herrin.

Es entspricht der Vorstellung von seiner Herrschaft über den Tierkreis, wenn er in dem Astralmythus von den sieben bösen Geistern der Vater des Sin, Šamaš und der Ištar genannt wird. Aber Sin wird mit Vorliebe, schon in den ältesten Inschriften, als Sohn Bels genannt.

EA (EN-KI), der Gute, der Gott von Eridu an der Mündung der Ströme, ist der dritte Gott der grossen Göttertrias. In der himmlischen Welt gehört ihm der Südhimmel und der Himmelsozean nach dem Astralsystem, in der irdischen Welt die Wassertiefe, welche die Erde rings umgibt und unter der Erde strömt, der unter der Erde befindlich gedachte Süsswasserozean. Die Aussprache des Namens des Ea scheint gesichert[1]. Der Gott der unteren Welt heisst er schon bei Gudea; er ist der König von Eridu, dem reinen Ort, der Herr, der Weisheit verleiht. Beides hängt eng zusammen. Ea wohnt in der Wassertiefe, so ist er der Herr der unterirdischen Quellen, aus denen Bäche und Ströme entstammen, die das Land fruchtbar machen. Quellwasser ist die köstliche Gottesgabe. Ein Tor der assyrischen Sargonsstadt hiess „Ea öffnet ihren (der Stadt) Brunnenquell“. Er führt selbst den Namen des Königs der Wassertiefe und des Herrn der Ströme. Deshalb ist es kein Uebergriff in Bels Gebiet, wenn er als Gott der aus den Tiefen quellenden Fruchtbarkeit Gott der Erde heisst. Ebenso hängen mit dieser Naturkraft Eas die Titel zusammen, mit denen er reichlich in Hymnen ausgestattet wird als Herr des Le-

[1] Der Name ist fast immer ideographisch geschrieben. Zu vergleichen ist Ἀός bei Damascius. Vielleicht wurde Eas Name aus heiliger Scheu im Rebus geschrieben. Denn Eas Name ist das grosse unaussprechliche Geheimnis der Beschwörungen; in diesem Namen, der auf dem Kohlenbecken beim Beschwörungsritus stand, war der grösste Zauber verborgen. Selbst die Götter kennen Eas Namen nicht.

bens, Urquell alles Lebens, Herr der Geburten. Herr der Menschheit, der die Menschen geschaffen, wird er in einem Beschwörungshymnus genannt. Er wird gern als Schöpfer überhaupt gepriesen, als Schöpfer des Alls, auch als Schöpfer von Göttern in den Namen Ea-epeš-ili und Ea-ilûti-ibnî. Das Weltschöpfungsepos Enuma ilu Anu (s. § 21) erzählt, dass Ea aus Lehm vom Ozean Götter (nicht die grossen Götter) und Menschen gebildet habe. Er ist auch der Herr der Geschicke. In diesem Zusammenhang wird von einem Buch Eas gesprochen, das genau beachtet werden soll. Eas Kultus hängt mit der ursprünglichen Anschauung zusammen, dass die schöpferische Kraft, welche die Natur zum Leben erweckt, in den Tiefen der Erde schlummern muss. In der verborgenen Tiefe wohnen alle Geheimnisse. So ist Ea der Herr der verborgenen und der unergründlichen Weisheit. Seine Wohnung im Ozean heisst das Haus der Weisheit. Das reinigende Wasser ist sein Element. Alle Zauberkräfte sind sein Eigentum (s. § 16), Träume das Mittel seiner Offenbarungen. Er ist der Obermagier der Götter, der Götter und Menschen Berater, denen er seine Weisheit gütig und wohlwollend mitteilt, denn er hat die Menschen lieb. Wohnt er in den Tiefen, so gehören ihm alle Edelmetalle, und er wird zum Schutzgott der Schmiede und Künstler. Die Werkzeuge aller Kunst entstammen seinem Bereich, die Weisheit lehrt sie nützen, so ist er Schutzgott aller Künste und Wissenschaften, alles Handwerks, der eigentliche Kulturgott. Dass er insbesondere der Schutzgott der Schiffer ist, ist selbstverständlich. Noch Sanherib (assyrisch) wirft, bevor er sich einschifft, einen goldenen Fisch und ein goldenes Schiff als Weihgeschenke ins Meer.

All diese Züge finden sich in der Sintfluterzählung wieder. Ea rettet den Ut-Napištim im Schiff, er ist der Fürsprecher der Geretteten bei dem erzürnten Bel. Was er in der Götterversammlung gehört, verrät er Ut-Napištim in einem Traum, kunstvoll ihm die genauen Masse für die zu bauende Arche bezeichnend. Bel ahnt sofort den Zusammenhang: wer ausser Ea kann solches tun, kennt doch Ea jegliches Vornehmen. Aber Ea versteht es auch, ihn zu besänftigen und den Geretteten günstig zu stimmen. — Eas Gemahlin heisst Damkina, sie ist die Herrin der Wassertiefe.

Nach alledem ist es sehr wahrscheinlich, dass die Erzählung des Berossus von dem Fischmenschen Oannes und die Darstellung eines Gottes mit dem Schuppengewand Ea gilt. Der Fisch ist sein Symbol, in der gelehrten kosmogonischen Vorstellung der Steinbock mit dem Fischschwanz. Berossus erzählt, dass allmorgens Oannes aus den Fluten des Meeres stieg, um die Menschen zu belehren, sie zum Acker-

bau, zur Errichtung von Städten und Tempeln und zum Handwerk und zur Kunst anzuleiten, und des Abends wieder ins Meer zurückkehrte[1]. Zwar weist die Einkleidung der Erzählung auf einen Sonnenmythus: die Sonne steigt aus dem Ozean empor und sinkt in den Ozean wieder hinab. Aber Ea kann im Mythus mit seinem Sohn Marduk, der aus dem Meer aufsteigenden Frühsonne, verbunden sein. Weil er Herr aller Beschwörungen war, konnte sein Kultus nicht in gleicher Weise zurücktreten wie der des Anu und Bel. Handelnd tritt auch er selten auf.

§ 10. Sin, Šamaš, Adad (Ramman).

Neben der grossen Trias Anu, Bel, Ea, welche das Weltall im ganzen und in seinen Hauptteilen repräsentiert, steht die zweite Trias der grossen Götter Sin, Šamaš und Ištar. Sie regieren den Tierkreis und verursachen allen Wechsel der Naturerscheinungen. Die Ordnung entspricht der Herrschaft des Mondzeitalters. Sin ist der Vater, Šamaš der Sohn, Ištar die Tochter. Astraltheologie und Naturmythologie greift bei diesen Gestirngottheiten ineinander. Die naturmythologische Betrachtungsweise lässt an Stelle der Ištar den westsemitischen Kult des Wettergottes Adad (Ramman) treten und stellt die Trias Sin, Šamaš und Adad (Ramman) auf.

Bei der siderischen Betrachtungsweise thront Sin (EN-ZU) als Vollmond am Nordpunkt der Ekliptik, das geschieht in der Zeit der Wintersonnenwende. Deshalb beginnt im Mondzeitalter das Jahr mit dem Herbst, wie im Sonnenzeitalter mit dem Frühling. Mond und Sonne streben von den Aequinoktialpunkten aus zur Herrschaft (Nibirupunkt). Steigt der Vollmond vom Herbstäquinoktium an zum Nibiru empor, so wandelt zu gleicher Zeit die Sonne der Unterwelt zu. Die Vollmondscheibe (und die Sonnenscheibe) ist das Angesicht der Gottheit. Sin ist der Herr der Orakel. Der Priester liest nachts auf der Vollmondscheibe, was Nebo darauf geschrieben hat. In der Herrscherstellung am Sommersonnenwendpunkt ist er der grosse Anu (vgl. § 8), der Erzeuger der Götter und Menschen, der Spender des Szepters und der Bestimmer der Geschicke. Die Tage des Vollmonds sind die Tage der herrlichen, grossen Königskrone. Als Vollmond ist er das Urbild der königlichen Würde. Er ist, im Wandel der Phasen vom

[1] Am Schluss der Sintflut berichtet Berossus, dass der nach der Sintflut entrückte Xisuthros den Zurückgebliebenen die Weisung gegeben habe, sie sollten in Sippar „die Schriften“ ausgraben und unter den Menschen verbreiten. Einheitlich sind die Vorstellungen von Oannes nicht. Man ist oft mehr versucht an die Söhne Eas und die Atraḫasisgestalten der babylonischen Mythen zu denken, als an Ea selbst (Marduk, Adapa, Ut-Napištim).

zunehmenden Mond bis zum Vollmond „die Frucht, die von selbst erzeugt wird". Der Schmuck des Turbans, die Königskrone, sind die Hörner der Mondsichel. Als der Zweigehörnte heisst er der gewaltige Stier. Die Sterne sind sein Heer, wie das Heer Anus, sie gehen unter seinem Geleit. Als Vater des Šamaš geht er mit seinem lichtspendenden Nachtgestirn der Sonne vorauf. Man rechnet auch später noch, im Sonnenzeitalter, den Tag vom Sonnenuntergang an (Aufgang des Vollmonds). Gudea sagt von Sin, dass niemand seinen Namen eröffnet. Als Herrscher der himmlischen und irdischen Welt verbirgt er in seinem Namen alle Geheimnisse des Kosmos. Er ist auch über Šamaš, den Richter, erhaben. Sin hat keinen Richter über sich. Er selber bringt wie Šamaš Recht und Gerechtigkeit zu den Völkern.

In der Weltschöpfung, welche den Sonnen- und Frühlingsgott Marduk zum Götterkönig erhebt, geht die Vorstellung folgerichtig vom Neumond aus, der am Monatsbeginn aufleuchtet und nun die Mondphasen durchwandert, bis er als Neumond wieder in der Sonne verschwindet. In Ur wurde Sin als Nannar, der Erleuchter, verehrt. Ur-Gur nennt ihn den mächtigen Stier Anus. Der Astralmythus von Sin, den die bösen Geister bedrängen und den Marduk errettet, bezieht sich auf das Phänomen der Mondfinsternis. In dem Weltschöpfungs- und Sintflutbericht tritt Sin als Gottheit völlig zurück.

Die Vorstellungen, welche den Naturmythus und den Wechsel der Jahreszeiten betonen, gehen von dem Wiedererscheinen der Neumondsichel aus. Der Mond ist als Neumond drei Tage in der Unterwelt, sein Wiederaufleuchten wird festlich begrüsst. Als Naturgottheit ist er der Gott der Vegetation. Auf sein Wort wachsen die Pflanzen und mehrt sich die Fruchtbarkeit der Herde. Deshalb setzt er die Getreideopfer ein. Auch die verderbliche Wirkung des Monds wird erwähnt, die den Mondstich verursacht. — Seine Gemahlin ist NIN-GAL, die grosse Herrin.

Šamaš (UTU) steht in der Rangordnung des Astralsystems unter Sin. Schon in der altbabylonischen Inschrift des Eannatum heisst er Spross Nannars. Er ist der grosse und geliebte Freund der Menschen und der Götter. Als Gott des hellen, alles durchdringenden, alles Dunkel erleuchtenden Tageslichts wird sein ethisches Wirken in den Vordergrund gerückt. Er ist der Richter der himmlischen und irdischen Welt, er erleuchtet auch, unter dem Horizont wandelnd, die untere Welt. Er ist der grosse Richter der Götter. Die weite Erde ist dein Netz, der ferne Himmel deine Schlinge, sagt die Schlange im Etanamythus zu Šamaš. Hammurabi empfängt die Gesetze als Offenbarungen des Sonnengottes. Die Hammurabistele mit der Gesetzsammlung stellt

den Sonnengott auf dem Thron sitzend dar. Er überreicht die Gesetze dem König, der in betender Haltung vor ihm steht. Dieses Bild soll Hammurabi als König der Gerechtigkeit erweisen. Auf Befehl des Šamaš, des grossen Richters von Himmel und Erde, soll die Gerechtigkeit im Lande aufgehen. Und Šamaš waltet des Gerichts mit Gerechtigkeit. Seine Kinder sind Kettu und Mêšaru, Recht und Gerechtigkeit. Er ist der Feind aller nächtlichen, finsteren Werke. Die Verbrecher, Räuber und Diebe, fürchten ihn und zittern vor ihm, die Lüge muss vor ihm weichen, aller nächtliche Spuk der Zauberer und Dämonen wird von seinem hellen Licht vertrieben. Sein Licht dringt auch in die verborgenen Geheimnisse. Er erforscht alle Geheimnisse der Vorzeichen und Träume. Derselbe lichte Gott ist umgekehrt der gütige Helfer und Schützer der Schwachen und Bedrückten. Er kann Gebundene lösen, den Kranken Genesung schenken; darum preist man ihn als den, der Tote lebendig macht. Sinnig heisst es von ihm, als der schützenden Gottheit, dass er dem Wanderer beisteht auf schwierigen Pfaden. Es ist sehr bezeichnend dafür, wie tiefeingewurzelt die sittliche Anschauung vom Wirken des Sonnengottes war, dass auch in der Tierfabel von Schlange und Adler die Schlange sich wider des Adlers Gewalttat, um Schutz und Rache flehend, an Šamaš wendet. In der Sintfluterzählung ist er an der Rettung des Ut-Napištim beteiligt, indem er ein Zeichen für die beginnende Flut festsetzt, nach dem sich Ut-Napištim richten soll.

Die babylonischen Mythen sind zum grossen Teil Sonnenmythen (oder Mond-, selten Venusmythen), wobei der tägliche und jährliche Lauf der Sonne in seinen einzelnen Phasen Morgen — Mittag — Abend — Nacht entsprechend Frühjahr — Sommer — Herbst — Winter oder in der Zweiteilung Tag und Nacht, Sommer und Winter zu Grunde liegt. In hochpoetischer Form wird Šamaš in dem Anbrechen seines Glanzes, sein siegreicher Gang über das Firmament, sein strahlender Weg geschildert, ohne dass die Poesie der Schilderung die Vorstellung des himmlisch thronenden Gottes verdunkelt. Altbabylonische Zylinder stellen den Sonnengott dar, wie er, mit dem Palmenzweig in der Hand, hinter dem zweigipfligen Götterberg strahlend erscheint zwischen den geöffneten Himmelstüren, umgeben von zwei Gestalten, die vielleicht Morgen und Abend bedeuten. Ein anderer Zylinder zeigt ihn im Kampf mit einer auf einem Berge sitzenden hilflosen Gestalt, die Sonne, die sengend und verzehrend vom Zenit aus auf den Berg des Sonnenunterganges zueilt; neben ihm seine Gemahlin mit dem Kronreif des Siegers. Auf andern Zylindern bringen Genien den gefesselten, verderblichen und götter-

feindlichen Dämon des Südwestwindes vor des Šamaš Thron. Auch die poetische Vorstellung von dem Sonnengott, der auf dem Sonnenwagen einherfährt mit seinem Diener, der den Sonnenwagen lenkt und die feurigen Renner, deren Kniee nie ermatten, an das Joch spannt, findet sich in babylonischen Inschriften. Die sinnigen Beziehungen auf den Sonnenlauf beherrschen die Form, in welcher ihn die Hymnen preisen: Wenn er die Riegel des Himmels öffnet, sein Haupt über die Welt erhebt, da wird die ganze Welt mit Glanz bedeckt, Götter und Menschen blicken mit grosser Freude auf ihn, den Hirten aller Geschöpfe, den Erleuchter Himmels und der Erde, der weiten Erde Panier; er überschreitet allein das weite Meer — ausser ihm, wer kann es überschreiten, heisst es im Gilgamešepos — sein Glanz steigt hinab zum Ozean, das weite gewaltige Meer schaut sein Licht, und es dringt, Schrecken verbreitend, auch in die unbekannten Gegenden. Licht ist Freude und Licht bringt Heil, das spricht aus allen Šamašhymnen heraus.

Der Sonnengott an den vier Weltpunkten der Sonnenwenden und der Tag- und Nachtgleichen wird in dem Kult der Sonnengötter Marduk (Frühling), Ninib (Sommer), Nebo (Herbst), Nergal (Winter) gekennzeichnet. Der Naturmythus vom Sterben und Wiederaufleben der Schöpfungswelt ist im Tammuzmythus verkörpert, die Sommersonnenwende ist der Todespunkt, die Wintersonnenwende die Zeit der Auferstehung. Kettu und Mêšaru, die Kinder des Sonnengottes, versinnbildlichen gleichfalls die beiden Jahreshälften. Nach der Anschauung, welche den Sonnenkult dem Mondkult voranstellt, verursacht Šamaš die Erweckung der Erde zu fruchtbarem Wachstum. Er ist der Spender des Lebens, der grosse Wohltäter der Menschen. — Seine Gemahlin oder Braut ist Ai.

Der dritte der zweiten Göttertrias ist der Regen- und Gewittergott Adad (Ramman[1]), „der Donnerer", schliesslich der Gott aller atmosphärischen Erscheinungen zwischen Himmel und Erde. Der Regengott wird gelegentlich auch Gott der Quellen genannt, eine Bezeichnung, die ihm ursprünglich nicht gebührt. Die Stürme sind seine Boten, er selbst

[1] Der Gottesname wird regelmässig mit dem Ideogramm IM geschrieben. In einigen Eigennamen findet sich die phonetische Schreibweise Ram-ma-nu, Ra-mana, Ra-man. Dasselbe Ideogramm IM steht auch für den westsemitischen Gott Adad, assyr. Addu. In dem babylonischen Astralsystem hat Ramman keinen Platz. Er ist vom Westen aus in das babylonische Pantheon eingedrungen. Eigennamen mit IM kommen schon in den altbabylonischen Inschriften von Telloh vor. Die Stellung in der zweiten Göttertrias, welche ursprünglich und astral von Sin, Šamaš und Ištar gebildet wird, nimmt er erst seit der Hammurabizeit ein.

heisst „Sturm“, die Blitze sind seine Waffe. Wie Bel, dessen Funktionen er überkommen hat, ist er segenspendend, indem sein Regen die Erde befruchtet, aber furchtbar und schrecklich durch die verheerende Gewalt der Elemente. Dann, wenn er zürnend daherfährt in Begleitung der ihm dienenden Sturmwinddämonen, Himmel und Erde vernichtend, verbergen sich auch die Götter vor seinem Grimm. Die Beschwörungshymnen und die (assyrischen) Königsinschriften wenden sich mit Vorliebe an Ramman, wenn es gilt, einen fürchterlichen Fluch und verderbliches Unheil herabzuwünschen: er soll dann über das feindliche Land oder Haus die schreckliche Sturmflut, bösen Regen und verheerenden Orkan bringen, er soll die Untertanen empören wider ihren Herrn, er soll Bedrängnis, Dürre und Hungersnot herbeiführen und mit seinen schrecklichen Blitzen das Land verheeren. Die (meist assyrischen) Hymnen heben unermüdlich seine allgewaltige und verheerende Kraft hervor. Dargestellt wird er mit Axt und Donnerkeil.

Unzertrennlich ist Adad (Ramman) mit der babylonischen Flutsage verknüpft. Er wird mit Vorliebe Herr der Sturmflut genannt. Zwar nimmt er am Rat der Götter nicht teil, aber er führt ihren Beschluss aus, wie es scheint, ausdrücklich in Stellvertretung Bels, mit wildem Behagen und mit furchtbarer Gewalt. Er selbst fährt donnernd einher in dem schwarzen Gewölk, sein Sturmwirbel und die Flut steigen zum Himmel empor, dass entsetzt auch die Götter flüchten. Ueberall erscheint er als Gott der Elemente.

§ 11. Ištar.

Wie iltu, die Bezeichnung für die Göttin, die grammatische Weiterbildung des Maskulinums ilu ist, so stellen die verschiedenen Göttinnen in der späteren Zeit so gut wie ausschliesslich als Gemahlinnen eines Gottes dem Wesen des betreffenden Gottes analoge weibliche Erscheinungen dar. In ältester Zeit kam mehreren Göttinnen eine selbständige Rolle als grossen Muttergöttinnen, als einem dem männlichen schöpferischen Prinzip gegenüberstehenden weiblichen Erdprinzip der Fruchtbarkeit und der Lebensbildung zu. Das Pantheon Gudeas ist besonders reich an weiblichen Gottheiten. Eine grosse Rolle spielt Ba'u, die Tochter Anus und Gemahlin des Ningirsu in den Gudeainschriften, vgl. § 5. Sie hat sieben Söhne. Ninib hält, wenn er seinen Lauf über die obere Welt vollendet hat und die Sonne dem Untergang sich neigt, seinen Einzug bei ihr in Ešumedu. Neben Ba'u tritt Ninâ hervor mit einem Schiff als Emblem und Ištar mit einer Scheibe. Später verblasst der Kultus der weiblichen Gottheiten, wenn

er nicht einen besonderen lokalen Anlass hat, wie z. B. bei der Göttin Nana von Uruk, auch in der Legende von Ištar unterschieden, später mit ihr identifiziert, deren Bild einst von den Elamitern geraubt und später als höchste Beute triumphierend zurückgebracht wird, oder bei der Göttin Gula als Schutzgöttin der Aerzte. Eine besondere Stellung nimmt auch naturgemäss Allatu, die Herrin der Unterwelt, ein. Sonst ist der Kult weiblicher Gottheiten nur in der Beschwörungsliteratur bedeutsam. Auch hier treten sie aber meist nur dann hervor, wenn die als ihr Gemahl geltende Gottheit besondere Verehrung geniesst. Die Nebeneinanderstellung der Götterpaare ist in den historischen Urkunden wie in der religiösen Literatur stereotyp geworden. Ist einer Göttin ein besonderer Hymnus geweiht als Nothelferin und Fürsprecherin, dann bekommt sie unterschiedslos die höchsten Titel: Belit, die Herrin, Königin aller Götter, Herrin Himmels und der Erde. Die zeugende Naturkraft ist die bleibende mit der weiblichen Gottheit verbundene Vorstellung, als Spenderinnen des Lebens und Hüterinnen der Leibesfrucht haben sie die besonderen Namen Erûa und Šerûa.

In den meisten Fällen sind sie Erscheinungsformen der Ištar, oder die der Ištar zukommende Wirkungsart wird auf sie übertragen. Ištar bekommt die Bedeutung Göttin neben bêltum Herrin, šarratum Königin und malkatum Fürstin.

Ištar ist eine Göttergestalt, die alle semitischen Völker verehren. Sie nimmt unter allen Göttinnen, die nur das Seitenstück und die im Kult notwendige weibliche Ergänzung der Gottheit sind (die Gottheit ist immer mannweiblich gedacht, in einzelnen Fällen ist der Wechsel der Vorstellung noch nachzuweisen, so bei Ištar selbst, die auch als bärtige Ištar verehrt wird), eine gesonderte Stellung ein. Bei den westsemitischen Völkern ist Astarte durchgehend die Göttin der Fruchtbarkeit und der sinnlichen Liebe, die Muttergöttin. Entsprechend der im westsemitischen Kultus herrschenden Beziehung der Religion auf das zwiespältige Naturleben ist sie auch Unterweltsgöttin, die selber dem Tode verfällt und den Tod bringt, um dann, im Frühling, wiederum als die jungfräuliche Göttin und Braut mit dem Jugendgeliebten Tammuz-Adonis vereinigt zu werden. Diese naturmythologischen Beziehungen sind bei der babylonischen Ištar mit astralen vermengt. Es ist bemerkenswert, dass der südbabylonische Kultus von Uruk (Erech) wesentlich den Charakter der Ištar als der sinnlichen Liebesgöttin des Naturlebens aufweist, während der nordbabylonische Kult von Akkad und der assyrische von Ninive und Arbela deutlicher und reiner die Züge der Astralgöttin aufweist. Damit mag zusammenhängen, dass Ištar in Uruk als Göttin des Abendsterns und in Akkad als Göttin des

Morgensterns verehrt ward. In beiden Fällen ist sie die Himmelskönigin, als Göttin des Naturlebens und als Königin des Sternenheers, das sie anführt. Himmelskönigin heisst sie ebenso in den Amarnabriefen wie in babylonischen Inschriften.

Im Astralsystem ist sie die Tochter des Anu, wie die grossen Gestirngötter überhaupt die Kinder des Himmelsgottes sind, oder die Tochter Bels, in dessen Bereich, am Tierkreis, sie einhergeht und die Herrschaft ausübt, oder die Tochter Sins, dem sie als Morgen- und Abendstern voraufgeht oder nachfolgt. Šamaš und Ištar sind Geschwister als Kinder Sins in der zweiten grossen Göttertrias (s. o.). In dem Morgengestirn, das den lichten Tag verkündigt, erscheint sie als die heilige, mächtig gebietende, kriegerische Göttin, die Königin des Himmels und der Sterne. Als Göttin der Schlacht ist sie mit Pfeil und Bogen bewaffnet. So schreitet in einem Hymnus die gewaltige Kriegsgöttin über die Berge, mit dem Ruf: „ich bin die Herrin im Kampf“ zum Streit herausfordernd. Bei den Assyrern wird sie besonders als „Walküre“ gefeiert, als Göttin des Kriegs und als Göttin der Jagd. Eine assyrische Darstellung zeigt sie auf einem Leoparden, mit Köcher, Pfeil und Bogen, auf dem Haupt trägt sie als Stadtkönigin die Mauerkrone und darüber die Venus, ihr Gestirn. Siegelzylinder kennzeichnen sie immer als Astralgöttin. Die sieben Planeten finden sich oft als Götterembleme in der Weise dargestellt, dass Sonne, Mond und Venus, durch ihre Grösse ausgezeichnet, vorangestellt sind. Auch in Hymnen wird besonders der astrale Charakter der kriegerischen Himmelskönigin hervorgehoben. Sie heisst da Göttin der Göttinnen, Königin aller Wohnstätten, Leiterin der Menschen, die Leuchte von Himmel und Erde, die streitbare Tochter Sins, die die Waffen führt, sich mit der Herrscherkrone bekleidet, die leuchtende Fackel von Himmel und Erde, Glanz aller Wohnstätten, zornig im unwiderstehlichen Angriff, stark im Kampf, Brandfackel, die gegen die Feinde aufflammt, die den Kriegern Verderben bringt, wütende Ištar, die die Scharen zusammenschart. Gleich Šamaš, ihrem Bruder, gebietet sie über die Enden des Himmels und der Erde als die Spenderin des Himmelslichtes, die sich flammend über die Erde erhebt, befruchtend über die Erde hinwandert, denn auch die Venus durchwandelt in regelmässigem Kreislauf und mit wechselnden Phasen die zwölf Bilder des Tierkreises.

In Uruk führt Ištar auch den Namen Nanai. Hier herrscht der Kult der glühend sinnlichen Liebesgöttin Ištar, der Göttin der üppigen Fruchtbarkeit. Als Muttergöttin wird Ištar oft nackt mit einem Kind an der Brust dargestellt. In Beschwörungshymnen wird sie als Helferin in Geburtsnöten angerufen. — In Uruk ist der wüste Kult heimisch, wo

weibliche und männliche Hierodulen ihr dienen. Sie ist die Göttin der Prostituierten. Die Prostitution verherrlicht kultisch, wie der Phallusdienst, die geheimnisvolle Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts und des Lebens überhaupt durch Zeugung und ist so eine Form der opfernden Selbsthingabe an die Göttin der Fruchtbarkeit. Der Kodex Hammurabi setzt zum Schutze der nicht heiratsfähigen Geweihten und Buhldirnen, Tempeldirnen und Tempeljungfrauen besondere vermögensrechtliche Schutzbestimmungen fest. Im Gilgamešepos, das zur Hauptsache in Uruk spielt, ist Ištar die unvermählte Liebesgöttin, die sich nach eigenem Begehren den Gemahl sucht. Die wollüstige Ištar ist auch die grausame und totbringende. Sie führt in dem Epos selbst den Namen ḳadištu, die Hierodule der Götter. In der Sintfluterzählung des Gilgamešepos ist sie die Mutter der Menschen, die über ihren Untergang von masslosem Schmerz ergriffen wird.

Die Verbindung der Ištar als Göttin des Lebens und der Fruchtbarkeit mit dem Wechsel der Jahreszeiten kommt babylonisch am deutlichsten in dem Tammuzmythus zum Ausdruck. Wird daneben auch der astrale Charakter der Ištar betont, so erscheint Ištar in dem Bogenstern, dem Sirius, der in den Tagen des Tammuz seinen heliakischen Aufgang hat. Möglicherweise ist die Beschwörungslegende von der Höllenfahrt der Ištar ein Siriusmythus.

§ 12. Tammuz und Ištar.

Du'ûzu (Tammuz) gehört nicht unter die grossen Götter des babylonischen Pantheons, aber er ist religionsgeschichtlich wichtig, weil sein Mythus den Wechsel der Jahreszeiten und damit das Hauptmotiv der naturmythologischen Betrachtungsweise repräsentiert. Er heisst „Lebensspross“ und verkörpert das Wachstum und Leben der Frühlingsnatur und dann auch das Welken und Absterben. Auch er ist der Jahrgott, in dem beide Jahreshälften vereinigt sind. Im Frühling, d. h. babylonisch zur Zeit der Wintersonnenwende, entfaltet er die ganze liebliche jugendfrische Herrlichkeit, um dann im Hochsommer zur Zeit der Sommersonnenwende, in der verzehrenden Glut des Sommers, dahinzusterben. Im Tammuz wird er beweint als Sterbender, wie im Frühling seine Auferstehung gefeiert wird. Der Tammuz ist sein Monat, er lässt sein Lebensjahr nicht zur Vollendung kommen. Mit ihm stirbt der prächtige Frühlingsflor dahin. Das Totenreich nimmt ihn auf. Er ist der Herr und König der Totenwelt, deshalb heissen Unterwelt und Grab geradezu das Haus des Tammuz. Als Gott der Unterwelt, und daher Sohn Eas, bekleidet er, die Unterwelt verlassend, die Erde wieder mit fruchtbarem Pflanzenwuchs. Aber das

Totenreich kann ihn nicht halten. Wie die Frühlingssonne die Finsternis siegreich durchbricht, so kehrt im Frühling Tammuz zur Erde zurück. — Schon in altbabylonischen Inschriften wird Tammuz erwähnt. Eine Inschrift der 1. Dynastie von Ur spricht vom Tammuzfest. Ein König von Larsam nennt sich König der Gerechtigkeit, welcher den Göttern Šamaš und Tammuz wohlgefällt. Neben ihm steht sein Bruder Ningišzida. Zusammen stellen sie die beiden Sonnenwendpunkte dar. Im Adapamythus sind sie in den Himmel des Anu geflüchtet und stehen am Tor, wie die beiden Tempelsäulen an den Tempeln; in einem andern Text befinden sie sich in der Unterwelt. Ištar ist die Gemahlin des Tammuz im Frühling, im Hochsommer wird ihr der Geliebte entrissen. Dann klagt sie um ihn und geht, ihn in der Unterwelt zu suchen. Eine Anspielung auf Tammuzmythus und Tammuzklage findet sich im Gilgamešepos, wo es von Ištar heisst: dem Tammuz, deinem Jugendgemahl, hast du Jahr um Jahr Weinen bestimmt. Am Tammuzfest nehmen Hierodulen der Ištar als Klageweiber teil. Verschiedene uns erhaltene Tammuzklagen geben von der Verbreitung des Tammuzkultes Zeugnis. Die folgende Tammuzklage erinnert an die aus dem kleinasiatischen Tammuz-Adoniskultus bekannten Adonisgärtchen: „O Hirte und Herr Tammuz, Gemahl der Ištar, Herr der Unterwelt, Herr der Wasserwohnung, Hirte: du bist eine Tamariske, die in der Furche kein Wasser trank, deren Krone auf dem Felde keine Blüte bringt, ein junges Bäumchen, das nicht an einem Bewässerungsgraben gepflanzt wurde; ein junges Bäumchen, dessen Wurzel ausgerissen wurde, eine Pflanze, die in der Furche kein Wasser trank.“ Vgl. Jes 17 8—11. Die Worte eines Tammuzhymnus: „In seiner Kindheit liegt er in einem versunkenen Schiff“ spielen auf das im Kalendermythus wichtige Kastenmotiv an (vgl. die Arche in der Sintflutgeschichte).

In direktem Zusammenhang mit dem Tammuzkultus und der Tammuzklage steht die babylonische Beschwörungslegende von der Höllenfahrt der Ištar. Ištar gehört mit Tammuz zusammen: die Göttin der Fruchtbarkeit mit dem Gott der Frühlingsvegetation. Der Monat Tammuz hat den Namen „Monat des Herumirrens der Ištar“. Davon erzählt die Höllenfahrt der Ištar. Sie geht hinab in die Unterwelt, um den geliebten Tammuz vom Tode zu erwecken. Wenn die Einkleidung des Epos auf einen Astralmythus weist — entweder Sirius (s. o.) oder Abendstern (der Abendstern verschwindet im Westen, dem Ort des Todes, und taucht erst nach längerem Verweilen als Morgenstern wieder über der Welt im Osten empor) — so sind in dem Epos

zwei Mythen verschmolzen. Jedenfalls handelt es sich um den Naturmythus von dem Dahinscheiden der Frühjahrspracht mit der Frühlingssonne. Die Höllenfahrt der Ištar ist eine Beschwörungslegende. Das Ganze ist nach dem schwer verständlichen und verstümmelten Schluss die Liturgie zu einem Totenweihopfer, das am Tammuzfest im Frühjahr, wenn die Auferstehung des Tammuz, seine Wiederkehr aus der Unterwelt gefeiert wird, dargebracht wurde. Der Priester, welcher das Opfer vollzieht, rezitiert die Geschichte von Ištar, die in der Unterwelt den verlorenen Gemahl sucht und ihn befreit. Der Ritus schliesst mit einem Tammuz geweihten Trankopfer, das den Schatten der Toten zu gute kommt. Die Höllenfahrt der Ištar selbst hat kurz folgenden Inhalt: Ištar, Sins Tochter, steigt hinab zur Unterwelt, um das Lebenswasser zu erlangen, mit dem sie den dahingeschiedenen Tammuz vom Tode erwecken kann. Drohend fordert sie Einlass. Sieben Tore durchschreitet sie, nackend betritt sie schliesslich das Reich der Unterweltsgöttin und ist nun selbst nach uraltem Gesetz dem Land ohne Heimkehr verfallen. Diese ist entsetzt über ihr Kommen. Ist sie zornig über Ištars Begehr oder ist sie bestürzt über das Unheil, das nun kommen muss, weil sie selbst Göttin des fruchtbaren Wachstums ist? Auf der Erde hört Zeugung und Wachstum auf, seit Ištar im Hades weilt. Da schaffen in der grossen Verwirrung die Götter Rat. Ein von Ea erschaffener Götterdiener, „Sein Licht leuchtet“, wird zur Unterweltsgöttin entsandt. Durch eine List kommt er in den Besitz des Lebenswassers, und Allatu wütet vergeblich in blindem Zorn. Sie muss die Ištar freilassen. In echt epischer Prägnanz schliesst die Höllenfahrt der Ištar. Schon hat sie das 7. Tor durchschritten, da stellt sich der Befreiung ein letztes Hindernis entgegen, dem sie mit den äussersten Mitteln begegnet. Es wird ein Kompromiss geschlossen. Der Sinn der letzten Zeilen ist dunkel. Jedenfalls muss nach dem Mythus Tammuz eine Hälfte des Jahrs in der Unterwelt bleiben, die andere Hälfte darf er zur Oberwelt zurückkehren.

Einen breiten Raum in der Erzählung nimmt die Entkleidung der Ištar ein. In jedem der sieben Tore, das sie durchschreitet, ehe sie zum Thron der Unterweltsgöttin kommt, wird ihr ein Teil des Gewandes genommen, bis sie zuletzt nackt vor der feindlichen Göttin steht. Damit hört alle Fruchtbarkeit auf Erden auf. Es ist das Motiv der verschleierten und entschleierten Ištar, das in den Ideenkreis des Naturmythus von den beiden Jahreshälften gehört. Die verschleierte Ištar ist die jungfräuliche, bräutliche, lebenspendende Göttin, die sich mit dem Geliebten vereinigt zu fruchtbarer Verbindung. Einmal, im Gilgamešepos, wird eine verschleierte Ištar, die verschleierte

Siduri-Sabîtu auf dem Thron im Meere, ausdrücklich erwähnt. An der Chaburquelle in Ras-el-ʿain ist ein verschleiertes Astartebild gefunden worden, eine marmorne Ašera, bei welcher die Gesichtszüge der Göttin durch den Schleier sichtbar sind (s. § 31). Die entschleierte Ištar ist die todbringende, verzehrende Liebesglut, die gattentötende Ištar. Es ist merkwürdig, dass Ištar-Astarte, die als die Muttergöttin doch in unzähligen Darstellungen nackt abgebildet ist, als Entschleierte den Tod wirkt. Der Ursprung der Vorstellung liegt im Naturmythus: die winterliche Jahreshälfte ist kahl und tot. Astral ist das Motiv im Mondkultus verwandt; Sin ist ja auch der Vater der Ištar. Der Neumond, Sin in der Unterwelt, ist der Verhüllte, der Vollmond, Sin auf dem Königsthron, ist der Enthüllte.

§ 13. Marduk.

Marduk (AMAR-UD, nach babylonischer Deutung „Sohn der Sonne") ist der Stadtkönig von Babylon und nach Gründung des babylonischen Weltreichs der Götterkönig. Die Anfänge Babylons liegen im Dunkel (vgl. § 5). Die Hammurabidynastie scheint ursprünglich in Sippar ihren Sitz gehabt zu haben. Hammurabi hat Babylon zur Weltmetropole erhoben, die babylonische Priesterschaft den Lokalgott von Babylon zum Götterherrn. Ausdrücklich sagt Hammurabi, dass er, der König von Babel, den Triumph Marduks erreicht habe. Die Einleitung zum Hammurabikodex berichtet zu Beginn, dass die grossen Götter dem Marduk die Herrschaft verliehen, Babel zur Weltmetropole erhoben und Hammurabi zum König berufen haben. Die politische Umwälzung ist zugleich eine tiefgehende religiöse gewesen. Der Mardukkult inauguriert ein neues Weltzeitalter. Die Frühjahrssonne ist ins Zeichen des Stiers gerückt. Der babylonische Frühlingssonnenkult ist mit einer radikalen Kalenderreform verbunden und der Sieg des Mardukkults bedeutet den Sieg der Kalenderreform. Das Mondzeitalter (Zwillingszeitalter) wird vom Sonnenzeitalter abgelöst, das Jahr beginnt im Frühling. Das grösste Fest, das Neujahrsfest, ist das Frühlingsfest. Marduk ist der Repräsentant des Stierzeitalters. Der Stier ist das Zeichen Marduks. Er ist auch das Sternbild des Planeten Jupiter, mit dem Marduk planetarisch identifiziert wird. Ob die Verbindung Marduks mit dem neuen Frühjahrszeichen, dem Stier, und mit dem Stierplaneten, dem Jupiter, ursprünglich oder ob sie erst eine Folge der neuen Stellung Marduks ist, lässt sich mit Bestimmtheit nicht nachweisen. Der Stadtgott von Babylon hat ursprünglich wie das Gebiet, in dem er verehrt wurde, eine bescheidene Rolle gespielt, ein Sonnenkult wie die andern Lokalkulte Nordbaby-

loniens. Erst seit der Hammurabizeit hat sein Kult die Kulte der Sonnengötter Ninib, Nebo, Nergal verdunkelt. Borsippa und Kutha (das in der Nähe von Babylon gelegen haben muss) treten politisch völlig zurück und demgemäss verblassen vor dem Glanz Marduks die Göttergestalten Nebo und Nergal.

Ninib hat als Sonnengott in älterer Zeit eine ähnliche Rolle gespielt wie Marduk seit der Hammurabizeit. Es scheint sehr viel vom Ninibkult auf Marduk übertragen zu sein, wenn nicht richtiger anzunehmen ist, dass Marduk die Rolle des Nebo beim Wechsel der Weltzeitalter übernommen hat. Denn die Herrschaft Nebos, der die winterliche Hälfte des Jahres als Sonnengott repräsentiert, gehört einer Zeit an, die das Jahr mit dem Herbst beginnen lässt, wie es im Zwillingszeitalter vor dem Stierzeitalter der Fall gewesen sein muss. Von dem Nebokult in Borsippa vor der Hegemonie Babels ist zu wenig bekannt, um diese Vermutung zu stützen. Aber aus dem Wenigen geht hervor, dass Nebo ursprünglich die Geschicke bestimmt hat und dass der siebenstufige Nebotempel in Borsippa dieselbe Bedeutung gehabt hat wie der des Ninib (Ningirsu) zu Gudeas Zeit und der des Marduk von Babylon. Bei den Westsemiten ist der Einfluss Ninibs, auch Nebos und Nergals, nachhaltiger gewesen, wie aus den Amarnabriefen, den kanaanäischen Funden und Namen und den alttestamentlichen Zeugnissen hervorgeht. Das Neujahrsfest, das in Babel zu Ehren Marduks gefeiert wird (s. u.), ist das Abbild des Neujahrsfestes, das zu Ehren Ninibs gefeiert wurde. Auch der Ninibtempel Gudeas hat ein Upšukkinaku, ein Göttergemach, in dem alljährlich die Schicksale bestimmt werden, entsprechend dem Versammlungsraum Upšukkinaku der Götter im Weltberg, wo die Götter die Schicksale bestimmen. Und das Neujahrsfest des Ninib zur Zeit Gudeas wird als Vermählungsfest des Ninib mit der Ba'u gefeiert, wie das Neujahrsfest in Babylon als Vermählungsfest des Marduk mit der Ṣarpanîtu. Hängt Ṣarpanîtu, die Braut und Gemahlin Marduks, mit der Morgenröte zusammen, so Ba'u, die Braut und Gemahlin Ninibs, mit der Abendröte. Denn der am Abend niedersinkenden Sonne (Ninib) begegnet Ba'u und mit der versinkenden Sonne zieht Ba'u in Ešumedu ein. Das ist die einzige inschriftliche Andeutung, welche die Vermutung bestätigt, dass das altbabylonische Neujahrsfest im Herbst (entsprechend dem Beginn des Tages am Abend, im Weltsytem dem Herbst- und Westpunkt) gefeiert worden ist. Wie Marduk, obwohl Frühlingsgott, doch den ganzen Sonnenlauf repräsentiert und alle vier Weltpunkte ihm zugeeignet werden, so auch Ninib. Der Hymnus, welcher am Schluss die Vereinigung des Ninib mit der Ba'u poetisch verherrlicht, schildert den Gott, der auf Eas Geheiss aus dem Ozean emporsteigt und seinen Lauf über die Welt siegreich nimmt. Er ist ebenso und in denselben Beziehungen sowohl Sohn Eas wie der gewaltige Kämpfer Bels. Auch Ninib gehört wie Marduk als herrschendem Gott der Nibirupunkt, der ausserdem der von Ninib im System vertretene Weltpunkt ist.

Der Uebergang astraler und naturmythologischer Theologie lässt sich bei Marduk nachweisen und geschichtlich begründen. In der Mardukgestalt sind beide Systeme ausgebildet. Westsemitischer Einfluss hat das Ineinandergreifen beider Systeme verursacht. Im babylonischen Weltschöpfungsepos ist die Geschichte der Weltschöpfung nur der grossartige Hintergrund für die Erhebung Marduks zum Götterkönig. Es schildert den Sieg der Frühjahrssonne, die nach den trüben

Wintermonaten ihr Licht strahlend über die Erde sendet, entsprechend dem täglichen Sieg der Morgensonne über das Dunkel der Nacht. Diese im regelmässigen Lauf wiederkehrende Naturerscheinung ist auf die Anfänge der Welt übertragen, Marduk tritt am Morgen der Schöpfung seine Weltherrschaft an. Es ist zugleich ein Sieg des Lichts über die Finsternis. Es beweist nichts gegen den Charakter Marduks als Sonnengottheit, dass er als Sonnenkind bezeichnet wird oder als Herr des Lichts und dass ihm das Attribut „heller Tag" gegeben wird, auch nicht, dass er bei Berossus die Sonne schafft (der entsprechende Abschnitt der Erschaffung der Gestirne ist im babylonischen Bericht nicht erhalten). Weil er der Frühlingssonnengott ist, der den Sieg des Lichts bringt, ist er auch der Lichtgott, der mit der Lichtflut die finsteren Fluten der unterirdischen Mächte überwindet. Deutlich lässt das babylonische Weltschöpfungsepos noch durchblicken, dass Marduk erst nachträglich aus einer bescheidenen Stellung unter den Göttern zum Götterkönig erhoben worden ist. Aber nach seiner Erhebung ist das ganze Astralsystem in seiner Gestalt verkörpert. Anu, der Himmelsgott, überträgt ihm die Gewalt, sein Gebot ist Anu; die Stellung als Bel wird ihm zugesprochen, Bel nennt ihn mit dem Ehrentitel, der ihm selbst gebührt, Herr der Länder; Ea ruft aus, sein Name sei wie der meine: Ea. Er erhält überdies zur Verherrlichung den Namen 50 und 50 Namen, d. h. er repräsentiert den ganzen Kreislauf des Jahres und Weltenjahres. Auch Nibiru heisst er fortan, denn der Nibirupunkt, der Höchstpunkt der Ekliptik, ist die ihm im Weltall zukommende Stellung. Viele an Marduk gerichtete Hymnen, welche ihm alle erdenklichen Attribute eines Götterherrn zuschreiben, sind von den im Weltschöpfungsepos herrschenden Vorstellungen beeinflusst. Den andern Göttern wird ja ausdrücklich zugemutet, dass sie als Preis für die Errettung von dem Chaosungeheuer Tiamat und ihrem Heer dem Marduk ihre Befugnisse übertragen (vgl. den Schluss von § 8). In einem Hymnus erhebt sich die Vorstellung von der Weltherrschaft Marduks zu dem Gedanken: Ich will deine Grösse den weiten Völkern verkünden. Marduk ist auch wirklich als Götterkönig fortan verehrt worden. Mag ihm die grosse Göttertrias vorangestellt werden, mögen Sin und Šamaš vor ihm genannt werden, mag in der Zeit der assyrischen Weltherrschaft Aššur als Nationalgott obenan stehen: Babel bleibt die heilige Kultstatt, zu der die Könige wallfahrten, und erst wenn Marduk die Herrschaft bestätigt hat, hat der Anspruch auf das Weltregiment die legitime Weihe erhalten. Im Verfolg dieses Vorrangs ist Marduk der Herr, der Bel, schlechthin. Er wird auch Bel genannt, wie es z. B. in der apokryphischen Schrift vom Bel zu Babel der Fall

ist. Die Verwechslung mit dem alten Bel von Nippur, dem zweiten Gott der grossen Göttertrias, ist in später Zeit so weit gegangen, dass Nippur die Stadt Marduks heisst. — Das babylonische Weltschöpfungsepos erzählt den Kampf Marduks mit dem Drachen Tiamat, der die Herrschaft der Lichtgötter bedroht. Eine grosse Menge Siegelzylinder aus alter und später Zeit stellen den Drachenkampf dar. Ein Gott, mit dem Flügelgewand bekleidet, am Arm ein Sichelschwert, mit Bogen und Strahlengeschoss oder einer Waffe in Form eines doppelten Dreizacks, verfolgt den geflügelten Drachen, der schon auf der Flucht vor der Uebergewalt ist. Ein babylonischer König liess Schlangenungeheuer an den Toren des Marduktempels abbilden. Das von der deutschen Expedition blossgelegte Stadttor von Babel, das Ištartor, zeigt die Gestalt eines schreitenden Drachen.

Die Erhebung Marduks zum Götterkönig und die Einfügung in das Astralsystem verleugnet ihren künstlichen und gewaltsamen Ursprung nicht. Der Nachdruck im Kult des Marduk liegt auf seiner Natur als Frühlingsgott. Als solcher heisst er der Gebieter der Berge, der die Ströme rechtleitet, der Korn und Weizen und Gerste schenkt, der das grüne Kraut hervorspriessen lässt und Nahrung für die Menschen schafft. Die Vorstellung vom Frühlingsgott, der die Welt bildet und die Menschen erschafft, wird auch der Ausgangspunkt für die Gleichsetzung des Marduk von Babylon und Marduk von Eridu, dem Sohne Eas, gewesen sein. Die oben erwähnte Einleitung zum Hammurabikodex, welche die Erhebung Marduks durch die grossen Götter geradezu mit der Erhebung Babels zur Weltherrschaft zeitgeschichtlich verbindet, nennt ihn ausdrücklich als Sohn Eas. Dieser Marduk von Eridu hat eine doppelte Stellung. Er ist der Sohn Eas, der Sohn der Wassertiefe, der Sohn des Gottes unergründlicher Weisheit. Als Bote seines Vaters ist er der Vermittler dieser Weisheit, der Priester der Götter und Menschen, der grosse Beschwörergott. Aber er ist als Sohn Eas auch der aus der Wassertiefe, der unteren Welt, dem Ozean emporsteigende Gott der Frühlingssonne und der Erneuerer der Erde zu fruchtbarem Wachstum. Beide Anschauungen sind zu einer Göttergestalt vereinigt, in welcher die tiefsten religiösen Spekulationen zum Ausdruck kommen; sie sind insgesamt auf den Stadtgott von Babylon übertragen worden. Der Name Marduk ist auf den Gott von Eridu vielleicht erst von Babylon aus gekommen, indem das Ideogramm des Gottes von Eridu wie das des Gottes von Babylon gelesen wurde. Marduk ist der lichte und der weise Gott, der Herzenskündiger, der in der Menschen Innerstes schaut, der Gott der reinen Beschwörung, der alle Geheimnisse

Eas weiss (§ 16), der Erlösergott, der vom Bann löst, der die Dämonen vertreibt, der die Kranken heilt, und als Erlöser von Krankheit und Not und als Bringer neuen Lebens der Gott, der die Totenerweckung liebt, der barmherzige Gott. Ihm wird, wie Ea, die Erschaffung der Menschen zugeschrieben. Er ist als Eas Sohn der Schöpfergott. In einem Hymnus heisst er der Weise, Erstgeborene Eas, Schöpfer der Menschheit insgesamt; ja, der Herr bist du, wie Vater und Mutter unter den Menschen bist du. Aber auch die Züge des Adapa trägt Marduk von Babylon; dieser Adapa, der Sohn Eas, ist der Spross der Menschheit, der Erstgeschaffene, der in dem himmlischen Bereich Eas priesterlich waltet, welchem Anu die Unsterblichkeit verleihen will.

Dass in dem Frühlingsgott Marduk die Zwiespältigkeit des Naturlebens, der Tammuzcharakter, betont wird, deutet auch noch die Bezeichnung als Herr der Totenklage an. Das Neujahrsfest ist das Fest der aus der Unterwelt heraufsteigenden, aus der unteren Wasserregion hervorgehenden Frühjahrssonne.

Das babylonische Neujahrsfest, Zakmuku- oder Akîtufest, verherrlichte den Sieg des Gottes Marduk über den Drachen Tiamat und seine Weltherrschaft. Zugleich ist es das Fest der Vermählung des Marduk und der Ṣarpanîtu. Die Neujahrsfeste von Sirpurla (s. o.), Sippar und Kutha, werden in gleicher Weise zu Ehren der dort verehrten Sonnengötter gefeiert worden sein. Das Rezitieren der Weltschöpfungslegende wird einen Hauptbestandteil der Festfeier gebildet haben. Auch Festspiele, in welchen neben rhapsodischen Gesängen der Kampf Marduks mit den Mächten der Finsternis pantomimisch dargestellt wurde, sind aufgeführt worden. Das babylonische Neujahrsfest wurde vom 8.—11. Nisan gefeiert, zur Zeit der Frühlingstag- und Nachtgleiche. Von seinem Tempel Esagil aus fährt Marduk auf der (neuerdings blossgelegten) Prozessionsstrasse im prächtigen Schiff einher. Von Borsippa kommt unter Festjubel Nebo, Marduks Sohn, auf dem Götterschiff, geleitet von Šamaš von Sippar und Nergal von Kutha herbei. Der Gott der Wintersonne huldigt dem Gott der Sommersonne und tritt ihm die Herrschaft ab. Der Höhepunkt des Festes ist die Götterversammlung in Upšukkinaku, dem Allerheiligsten des Tempels, dem Abbild des Versammlungsortes der Götter im Himmel, den das Weltschöpfungsepos schildert. Denn die Festfeier ist ein Abbild der himmlischen Vorgänge. Hier werden die Geschicke des kommenden Jahres bestimmt. Und während der Götterkönig die Schicksale bestimmt, stehen die übrigen Götter vor ihm gebeugt, ehrfurchtsvoll auf ihn achtend. — Die Abbildung eines Götterschiffs kennzeichnet den

im Schiff fahrenden Gott als Sonnengottheit. Die Sonne fährt auf den Wassern daher, wenn sie über die Winters- und Regenzeit zum Frühjahrspunkt vordringt. Auch Nebo kommt als Sonnengott auf einem Schiff nach Babylon. Diese Götterwallfahrt ist nicht nur ein überzeugendes Beispiel für das astrale System der babylonischen Religion, sondern auch ein interessantes Zeugnis für die Zentralisation verschiedener Lokalkulte. Schon vor der babylonischen Herrschaft wird in den Gudeainschriften von ähnlichen Götterbesuchen berichtet.

Am Neujahrsfest fand auch die Zeremonie statt, die das Ergreifen der Hände Bels (Marduks) heisst. In feierlicher Prozession zogen die assyrischen Könige in den Marduktempel, um die Hände der Marduk-statue zu erfassen. Erst vom Zeitpunkt dieser symbolischen Handlung an tragen sie den Titel König von Babylon mit vollem Recht, denn Marduk allein kann die Herrschaft verleihen. Erhöhen und Erniedrigen liegt in seiner Hand seit seinem Sieg über Tiamat („Erhöhen und Erniedrigen soll deine Hand sein"). Noch in einer Inschrift des Cyrus heisst es: Marduk sucht einen gerechten Fürsten nach seinem Herzen, ihn zu fassen bei seiner Hand.

§ 14. Ninib. Nebo. Nergal.

Literatur: A. Jeremias in Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, und Hrozny, Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib) in MVAG 1903, 5.

Ninib, Nebo und Nergal sind Sonnengötter. Im Astralsystem vertreten sie die Weltpunkte der Sommersonnenwende (Ninib, dem der Nibiru gehört), der Herbsttag- und Nachtgleiche (Nebo, als Marduks Antipode) und der Wintersonnenwende (Nergal, die Sonne in der Unterwelt). Hymnen verherrlichen an ihnen den ganzen Lauf der Sonne vom Aufgang bis zum Niedergang. Als Tierkreisregenten vertreten sie die im System entsprechenden Planeten, Ninib den Mars, Nebo den Merkur, Nergal den Saturn. Da neben ihrem astralen Charakter auch die Beziehungen zu dem Wechsel der Jahreshälften betont werden, haben die Götter der vier Weltpunkte auch Tammuzcharakter und repräsentieren auch für sich die beiden Jahreshälften, wie sie paarweise als Zwillinge zusammengehören: Marduk und Nebo, Ninib und Nergal. Hieraus wird es mit zu erklären sein, dass die Zugehörigkeit der Planeten zu den vier Göttern schwankend ist.

NIN-IB wird stets ideographisch geschrieben, die Lesung Ninib ist wahrscheinlich, aber nicht gesichert. Bei Gudea wird er NIN-GIRSU als Herr von Girsu, einem Teil der Stadt Sirpurla, in dem sein Tempel stand, genannt. In Beschwörungen wird Ningirsu als Flurengott neben

Ninib angerufen. Er ist der König der Waffe, der gewaltige Kämpe und Sohn Bels. Nippur, die Belsstadt, ist auch die Stadt Ninibs, wie umgekehrt Bel in Sirpurla einen Tempel hat. Als Gott der glühenden Sommersonne hat er ein kriegerisches Ansehen. Der furchtbare Glanz Ninibs bedeckt das Haus Bels wie ein Kleid. Infolge des Getöses seines Wagens erbeben, wenn er kommt, Himmel und Erde. Furchtbar ist seine Waffenrüstung, ein Hymnus nennt 22 Waffen Ninibs. Der Kriegsgott Ninib wird auch als Gott der Jagd verehrt. Als Sonnengott ist er Tammuz und Ningišzida verwandt. Der Monat Tammuz, das ist der Monat der Sommersonnenwende, ist ihm geweiht. Er ist als Flurengott Schützer des Ackerbaus, unter dem Feld und Kanal gedeihen und die Feldfrucht wächst. Von Bergeshöhen streut er den Samen aus. Die Pflanzenwelt ruft ihn, so heisst es poetisch in einem Hymnus, zu ihrem König aus. In allen Wendungen verherrlichen die Hymnen seinen Lauf um die Welt. Aus den Tiefen der unteren Welt steigt er empor und ebendahin taucht er hinab. Der aufgehenden Sonne gehen Stürme voran und Finsternis und Wolken suchen den Sonnenaufgang zu verdecken. Deshalb heisst er selbst der Wolkensturm, der Erstgeborene Bels, dessen Boten die Wolken sind; darum wird sein Kommen mit dem unwiderstehlichen Ansturm in der Schlacht verglichen, wenn er machtvoll die Finsternis der Nacht vertreibt. Er reitet auf der Sturmflut, ist mit Schrecken und Grauen bekleidet. Wie sich aber die Menschen nach der Sonne sehnen, ist er auch der Gütige und Barmherzige, der Leben Schenkende, der heilende Gott, der Sünden vergibt und Fürbitte einlegt. Als Sonnengott am Punkt der Sommersonnenwende hat er Tammuzcharakter. Der Nibirupunkt ist der kritische Punkt des Tammuz. Von da ab verfällt er der Unterwelt. Als Unterweltsgottheit heisst Ninib Herr der Quellwasser und des Meeres, der die Quellhöhlungen öffnet, der das Innere des Weltmeeres erleuchtet, der am Nachthimmel strahlendes Licht erglänzen macht. In ihrem verborgenen Lauf von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang beleuchtet die Sonne Eas Reich, die Wintersonne gleichfalls. Die merkwürdige Aussage eines Beschwörungshymnus, dass er den, dessen Leichnam zur Totenwelt hinabgebracht ist, zurückbringen kann, gehört in dasselbe Gebiet.

Dass der geflügelte Stier, der die Palasttore bewacht, sein Sinnbild sei, ist eine weitverbreitete, zwar unbewiesene, aber nicht unwahrscheinliche Annahme. Ninib wird inschriftlich mit einem gewaltigen Wildochsen verglichen. Geflügelte Stiere dachte man sich auch als Wächter zum Eingang der Unterwelt. Wie Ninib selbst, so wurde auch seine Gemahlin Gula als Lebendigmacherin der Toten, als die

grosse Aerztin und demgemäss Herrin über Leben und Tod verehrt. Ninibs Gemahlin bei Gudea ist Ba'u. Von dem Vermählungsfest des Ninib und der Ba'u und dem Neujahrsfest von Sirpula war im § 13 die Rede. Gula ist die personifizierte Morgenröte, Ba'u dagegen die Abendröte, die Erd- und Muttergöttin, mit der sich die Sonne bei ihrem Untergang vermählt.

Nebo (Nabû) ist durch Marduk aus seiner herrschenden Stellung verdrängt worden. Er beherrscht im Astralsystem den Punkt der Herbsttag- und Nachtgleiche. Im Zeitalter vor dem Stierzeitalter ist der Herbstpunkt der Neujahrspunkt gewesen und die Herbstsonne wird die Rolle gespielt haben, die in der geschichtlichen Zeit der Frühjahrssonne zufällt. Beide, Marduk und Nebo zusammen, stellen den Tammuz dar, der aus der Unterwelt zurückkehrt und in die Unterwelt hinabsinkt. Die Sonnenwendpunkte, welche im eigentlichen Tammuzkult, im Mythus von den beiden Jahreshälften, die Tage der Tammuzklage um den sterbenden Tammuz und des Tammuzjubels um den wiederkehrenden Tammuz sind, werden bei der astralen Betrachtungsweise durch die Tag- und Nachtgleichen ersetzt, welche den Sieg der aus der Unterwelt über den Aequator heraufsteigenden und die Enthronung der in die Unterwelt unter den Aequator hinabsinkenden Sonne bedeuten. Im Mondzeitalter ist das Verhältnis der Frühjahrssonne zur Herbstsonne das umgekehrte gewesen, der Herbstsonne gebührt der Vorrang. Das babylonische Neujahrsfest ist, wie oben gezeigt wurde, die Huldigung des Nebo vor Marduk, der Sonnengott der winterlichen Jahreshälfte tritt die Herrschaft an den Frühjahrssonnengott ab. Das Wechselverhältnis von Marduk und Nebo als Gottheiten der beiden Jahreshälften tritt recht deutlich in einem der späten Arsacidenzeit angehörigen Text hervor, welcher zugleich voraussetzt, dass, wie zum Neujahrsfest in Babylon Marduk die Huldigung Nebos empfängt, auch eine Prozession und Huldigung des Marduk von Babylon vor Nebo in Borsippa gedacht worden ist, wenn die Wintersonne wieder das Regiment antritt. Es ist ausdrücklich bezeugt, dass Nebo im Marduktempel zu Babylon ebenso wie Marduk im Nebotempel zu Borsippa ein Heiligtum besass. In dem berührten Text heisst der Marduktempel Esagila das Haus des Tages und der Nebotempel Ezida das Haus der Nacht, und es wird gesagt, dass bei der Wintersonnenwende die Töchter von Ezida in das Haus des Tages übersiedeln, um die Tage zu verlängern und bei der Sommersonnenwende die Töchter von Esagila in das Haus der Nacht übersiedeln, um die Tage zu verkürzen.

Nebo hat in Borsippa seinen alten Kultort. Berühmt war der Nebotempel von Borsippa mit dem siebenstufigen Tempelturm. Von

dem ursprünglichen Nebokult geben die Inschriften keine sicheren Aufschlüsse mehr. In alten Heldengedichten heisst er Hüter der Welt. Als solare Gottheit kennzeichnet ihn das Götterschiff, auf dem er zur Prozession nach Babel fährt. Seine ursprüngliche Bedeutung lässt sich noch aus dem Umstand erkennen, dass in Götterverzeichnissen fast ausschliesslich Nebo vor Marduk steht. Auch in der Sintflutgeschichte geht unter den Lichtgottheiten, welche die Sintflut heraufführen, Nebo Marduk voran. Ursprünglich werden Nebo die Schicksalstafeln gehört haben, und als Herr und Bestimmer der Schicksale wird er der Verkünder und Schreiber der Geschicke gewesen sein, der Gott mit dem Schreibgriffel. — In der Zeit der babylonischen Vorherrschaft ist Borsippa kultisch in vollständige Abhängigkeit von Babel gekommen. Nebo ist der grosse und geliebte Sohn Marduks. Er ist der Götterbote, der den Menschen den Willen und die Offenbarungen der grossen Götter vermittelt. Vom Herrn der Geschicke ist er zum göttlichen Schreiber degradiert, der am Neujahrstag im Schicksalsgemach die Geschicke aufschreibt, die Marduk bestimmt. Der Abglanz von der Herrlichkeit Marduks fällt auf ihn. Wie Marduk verleiht er das Szepter und die Königsinsignien, verleiht er das rechtmässige Königtum, wie Marduk weiss er die Geheimnisse der Beschwörungen und Orakel, gibt er günstige Träume, ja wie Marduk behütet und schenkt er das Leben und vermag vom Tode zu erwecken. Und als der Gütige und Barmherzige wird er in Beschwörungsgebeten mit den Namen der schützenden Dämonen, šêdu und lamassu, angerufen. Aber die hohe Verehrung, welche ihm im gesteigerten Masse bis auf die neuchaldäische Zeit gewidmet wird, hat wohl ihren Grund darin, dass er der Gott der Priester ist. Denn seine höchste Auszeichnung ist das Amt, die Lebenstage auf die Schicksalstafel zu vermerken und die Kraft, das Leben zu verlängern; die höchste Weisheit des Weisen und Weitsinnigen unter den Göttern ist die Tafelschreibkunst. Er ist ihr Schöpfer und unterweist in dieser seiner Kunst die Menschen, der Schreiber des Alls. All das unschätzbare religiöse Gut und all die Weisheit der Tontafeln, ohne die es keine Zeremonien und keinen Opferkult, keine Beschwörung und keine Zukunftsschau, kein ewiges Gedächtnis und keine Erinnerung grosser Taten gibt, ist Nebos Weisheit. Aber diese Weisheit der Tontafeln mit ihrem religiösen, astrologischen und mantischen Inhalt war das klug gehütete Geheimnis der Priesterschulen, war die immer frische Quelle ihrer Macht über Königtum und Volk. So ist Nebo der besondere Gott der Priester. Aber zugleich ist er hochgepriesen und gefürchtet von allen, weil das Schicksalsbuch, das Buch des Lebens und des Todes, in seiner Hand ist. Kein

Gottesname kommt so häufig in Eigennamen vor wie der Nebos. Bei einigen Herrschern der späteren assyrischen Zeit hat Nebo vor Marduk den Vorrang. Im neuchaldäischen Reich steht der Nebokult neben dem des Marduk in hoher Blüte. Die drei chaldäischen Herrscher Nabopalassar, Nebukadnezar, Nabonid tragen Nebos Namen.

Als Gott der winterlichen Jahreshälfte und Unterweltsgott ist Nebo auch Vegetationsgott. Das Wachstum des Ackerfeldes wird ihm zugeschrieben: er öffnet die Quellen, er lässt das Korn wachsen, ohne ihn sind die Kanäle und Wassergräben ohne Wasser. — Nebos Gemahlin ist Tašmêtu.

Nergal (NE-URU-GAL als „Herr der grossen Wohnung", d. h. des Totenreiches gedeutet) ist der Gegenpartner Ninibs. Ihm gehört im Astralsystem der Mitternachtspunkt der Wintersonnenwende, der Tiefpunkt der Ekliptik, die Unterweltsregion. Wenn die Sonne im Punkt der Wintersonnenwende steht, so regiert der Vollmond am Nibirupunkt, an der Sommersonnenwende. So gehören Ninib und Nergal als Sonnengötter der beiden Jahreshälften zusammen und ebenso sind Mond und Nergal feindliche Brüder, Zwillinge. Als Zwilling wird Nergal mit der zunehmenden und abnehmenden Mondsichel in Verbindung gebracht, wobei ihm besonders die Rolle des abnehmenden Monds (Šitlamtaëa) zufällt. Gerade für Nergal, der am entscheidenden Punkt der natürlichen Jahreswende — denn der natürliche Frühlingsanfang in Babylonien ist die Zeit der Wintersonnenwende, nicht das Frühjahrsäquinoktium — seine Stellung hat, ist der Tammuzcharakter inschriftlich bezeugt, wenn auch der betreffende Text erst aus der Arsacidenzeit stammt. Es heisst dort: „am 18. Tammuz steigt Nergal in die Unterwelt hinab (Sommersonnenwende, Tammuzklage um den sterbenden Tammuz), am 28. Kislev steigt er herauf (Wintersonnenwende, Auferstehung des Tammuz). Šamaš und Nergal sind eins." Vom 18. Tammuz bis zum 28. Kislev sind die 160 Tage, in welcher Zeit des Jahres die Lichtgötter in der Unterwelt verweilen; auch die Plejaden, welche 40 Tage verschwinden, werden deshalb mit Nergal verbunden. So vertritt Nergal nach seinem Doppelcharakter zugleich die Stelle Ninibs, er ist die Glutsonne in der Sommerszeit, die das Sterben verursacht, der Gott mit dem flammenden Schwert, bekleidet mit schrecklichem Glanz, der Würger und Zerstörer, der wütende Feuergott. Es ist ebenso verständlich, dass er von da aus zum Jagdgott und unüberwindlichen Kriegsgott wird, zum König der Schlacht, der die Waffen zum Siege führen und das feindliche Land niederwerfen kann, wie das andere, dass er zum Pestgott und zum Herrscher der Totenwelt wird. Er ist

der Gott der Fieberdämonen und sendet die schrecklichen Seuchen. Beides besteht volkstümlich nebeneinander; in Hymnen wechseln die Anrufungen an ihn als Sonnengott und als Gott der grossen Stadt der Toten, als Gott, der bei Nacht umhergeht. Die Anschauung von Nergal als Beherrscher der Totenwelt ist entsprechend der Stellung Nergals im Astralsystem in der unteren Welt die vorwiegende. Kutha, seine Stadt, ist speziell die Gräber- und Totenstadt. In den Amarnabriefen wird Nergal als Gott des Eisens genannt, was auch zu seinem Unterweltscharakter stimmt. Als Unterweltsgott ist er auch Gott der Fruchtbarkeit. In dem Symbol des Löwen vereinigen sich die beiden Seiten Nergals als des Gottes der verzehrenden Sonnenglut und der Unterwelt. Im Tierkreis ist der Löwe das Zeichen des Sommers, denn die glühende Sommersonne steht im Zeichen des Löwen. Es ist wahrscheinlich, dass die geflügelten menschenköpfigen Löwenkolosse mit Stierhörnern — Hymnen reden den Nergal auch als gewaltigen Stier an — in den assyrischen Palästen Darstellungen des Nergal sind, wenngleich die Lesung nirgallu als Bezeichnung dieser Löwenkolosse nicht sicher ist. Der mit Nergal verwandte und zuweilen mit ihm gleichgestellte Pestgott Ira erscheint in dem Iramythus unter der Gestalt eines Löwen. Ein Götterverzeichnis bemerkt, der Name des Nergal sei im Westland Šarrabu „Brenner“, was an die biblischen Seraphim anklingt, die danach vielleicht mit den Löwenkolossen zusammenhängen. — Die Gemahlin des Nergal ist Laz (oder Laṣ). Die Deutung des Namens ist unsicher. Er könnte mit der Bezeichnung einer Getreideart zusammenhängen, da Nergal auch chthonischer Gott ist, möglich ist auch, dass Laṣ ein Epitheton der Unterweltsgöttin Ereškigal ist.

Der Ereškigalmythus erzählt, wie Nergal Unterweltsgott und Gemahl der Ereškigal, der Unterweltsbeherrscherin, wird. Es ist ein dem Tammuzmythus und der Höllenfahrt der Ištar verwandter Sonnenmythus, wobei besonders zu beachten ist, dass er unter den Amarnatexten gefunden wurde. Die Himmelsgötter haben zur Ereškigal in die Unterwelt gesandt. Da sie nicht zum Gastmahl der himmlischen Götter kommt, soll sie ihr Anteil Backwerk von der Göttertafel holen lassen. Sie entsendet dazu ihren Boten Namtaru. Einer der Götter ist vor Ereškigals Boten nicht aufgestanden. Sie fordert sein Leben. Die Götter fügen sich der Forderung. Namtaru bezeichnet Nergal als den Schuldigen und der Rache der Ereškigal Verfallenen. Ea, sein Vater, gibt ihm zweimal sieben Helfer, meist Fieberdämonen, mit. So geht Nergal zum Kampf gerüstet zur Unterwelt. Namtaru lässt ihn ein. Nergal stellt die 14 Helfer an den 14 Toren auf. Er selbst

dringt in das Innere, packt die Ereškigal bei den Haaren, zerrt sie vom Thron herunter und will ihr das Haupt abschlagen. Da fleht sie um Gnade. Sie will ihn zum Gatten nehmen und als Herrn anerkennen und ihm die Königsherrschaft über die weite Erde geben, die Tafeln der Weisheit in seine Hand legen. Da küsst sie Nergal und wird Herrscher der Unterwelt als Gemahl der Ereškigal.

Der Mythus zeigt deutlich den Charakter Nergals als Sonnengott in der Zeit der abnehmenden Tage.

§ 15. Girru. Nusku. Igigi und Anunnaki.

Girru (BIL-GI, konventionell Gibil gelesen) oder Ḳirru, und Nusku sind nahe verwandte Erscheinungen; beide haben die Eigenschaft als Licht- und Feuergott und werden mit Nergal in Verbindung gebracht. Gibil ist das Feuer der himmlischen und irdischen Unterwelt. Er ist deshalb ebenso mit Ninib wie mit Nergal verwandt. Er gilt als Sohn Anus, denn er ist das vom Himmel herabkommende Feuer. Der Monat Ab heisst der Monat des Herabkommens Girrus. In den Hundstagen (Monat Ab) ist der grosse Sternschnuppenfall. Er erscheint, ein Sohn Bels, in dem Blitz, der aus den Wolken herniederzuckt; der Name Girru-Birḳu: Girru ist der Blitz, legt es nahe, die Bezeichnung als Träger des glänzenden Szepters auf diese Erscheinungsform Girrus zu beziehen. Auch wird es sich wohl eben darauf beziehen, wenn er gleich Ramman furchtbarer Sturm genannt wird, und mit diesem zusammen im Gewitter hervortritt. Ist er so dem Ninib verwandt, so setzt ihn eine andere ebenso natürliche Auffassung mit der unteren Welt in Verbindung und lässt es erklärlich erscheinen, dass er in einer Inschrift direkt hinter einander mit „Spross Anus, Erstgeborener Bels und Geschöpf Eas“ angeredet wird. Er ist das irdische Feuer, das in den geheimen Tiefen des Herrscherbereiches Eas sich verbirgt. Er läutert Gold und Silber und schmilzt die Metalle. So ist er der Gott der Schmiede und Goldarbeiter. Aber als das irdische Feuer wird er insonderheit der Hüter des Herdes, der Schützer des Hauses. Die Flamme des häuslichen Herdes ist das Symbol seiner Gegenwart, er ist der Schützer der Familie. Deshalb ist er der Erbauer der Häuser und Städte, und diese Begründung ist wohl älter als die, welche ein assyrischer König gibt: er schreibt dem Girru die Fundamentierung der Häuser und Tempel und Städte aus dem Grunde zu, weil der Monat Ab, der die Quellen versiechen macht und den Erdboden austrocknet, der Monat des Feuergottes Girru ist. Höhere Ehre erlangt er als die heilige leuchtende Flamme des Altars. Wie er einerseits dazu neigt, mit den

Sonnengottheiten vereint zu werden, so wird er als Feuer des Altars zum obersten Priester, zum Mittler zwischen Menschen und Göttern und zum Götterboten; ohne ihn kann kein Opfer dargebracht werden, er gibt den Göttern die Opferspeise, er versöhnt den Zorn der Götter. Es ist klar, dass er in den Beschwörungen eine hervorragende Rolle spielen muss, die mit Opferzeremonien verbunden sind und das läuternde Feuer neben dem reinigenden Wasser als wirksamstes kultisches Mittel kennen (s. § 16). Dass er in diesem Zusammenhange trotz seiner Verwandtschaft mit Nergal gerade der Helfer wider Pest und Seuchen, der heilende Gott ist, mag dann nicht befremden. Ueber sein Verhältnis zu Ea wird in demselben Zusammenhange die Rede sein. Eine hohe Wirkung neben seiner Naturwirkung wird ihm, dem heldenmütigen Ankämpfer gegen die Finsternis, zugeschrieben, wenn es heisst, dass er auch Licht in das Dunkel der Seelenwelt bringt. Es entstammt alles einer Quelle, wenn ihn die Hymnen das Licht der grossen Götter, den Glänzenden, in Feuer Gekleideten nennen, wenn er als Bote der grossen Götter um seine Vermittlung angerufen wird, wenn er schliesslich der Oberrichter des Gottes Ea heisst, dem Šamaš und Sin zur Seite stehen und ohne den sie nicht richten können, der grosse Entscheider der Götter. Das heilige Feuer ist eben ein uralter und allen Völkern gemeinsamer Gegenstand göttlicher Verehrung. In dem grossen Kampfe des Lichtes gegen die Finsternis bei der Weltschöpfung ist er der mächtige Helfer auf Seiten des kämpfenden Lichtgottes, aber an dem zerstörenden Werk der Sintflut hat der gütige und den Menschen freundlich gesinnte Gott keinen Anteil.

Nusku hat mit Girru fast die gleichen Attribute und wird mit ihm verwechselt. Er ist auch Götterbote, im Kult von Nippur der Bote Bels, im Kult von Harran der Bote Sins, in beiden Fällen repräsentiert er die Neumondsichel, den aus der Sonne auftauchenden Neumond im 30. Tage des Monats. Nach seiner vermittelnden Tätigkeit als Götterbote heisst er Hüter der Heiligtümer und Hüter der Opferspenden aller Igigi, ohne ihn gibt es kein Tempelfestmahl, keinen Opferduft, kein Gericht des Šamaš (er wurde bei Šamašopfern angerufen). Er ist der Bote des Tempels, er bringt Verheissung und Gnade. Weil er auch das himmlische Feuer darstellt, der grosse Bote Anus und Liebling Bels und der König der Geheimnisse der Götter, wird seine kriegerische Stärke betont: Flamme des Himmels, der Schrecken herabsendet, der mächtige Feuergott, der emporhebt die Fackel. Es erscheint bei ihm auch die verderbliche Wirkung des vernichtenden Feuers, wenn er der Herr, d. i. Verursacher des Wehs genannt wird.

Igigi und Anunnaki sind die Gesamtbezeichnung für die dei superi und inferi, deshalb führen auch die grossen Götter selbst diese Namen. Es ist auch ein Sammelname für die Gestirne überhaupt. Die Igigi des Himmels sind dann das Heergefolge des Anu, die immer sichtbaren, circumpolaren Sterne, und die auf- und untergehenden Sterne mit dem unsichtbaren Sternenheer des Südhimmels sind das Heergefolge Bels. In diesem Sinne ist Anu der König der Igigi und Bel der König der Anunnaki. Ein anderer Ideenkreis bringt die Anunnaki in eine besondere Beziehung zur Unterwelt. Dort ist ein Quell des Lebenswassers, der von den Anunnaki gehütet wird, ursprünglich sind sie wohl selbst die Personifikation des Lebenswassers. Sie machen das belebende Wasser der Beschwörung rein. Das Wasser des Lebens, mit dem Ištar in der „Höllenfahrt der Ištar" besprengt und damit der Gewalt der Unterweltsgöttin entrissen wird, stammt aus dem Palast der Anunnaki, die vorher herausgeführt und auf einen goldenen Thron gesetzt werden. Erklärt wird dieser Vorgang durch eine Stelle aus dem Gilgamešepos, nach welcher die Götter des Lebenswassers Priester im Totenreich sind. Die in das Totenreich Eintretenden werden vor die Anunnaki geführt, und diese bestimmen über Tod und Leben. Aehnlich ist wohl auch die Bemerkung eines Ninibhymnus zu verstehen, nach welcher die Anunnaki im Schicksalsgemach Upšukkinnaku sitzen, wobei an ein Upšukkinnaku in der Unterwelt zu denken ist. In der Beschreibung der Funeralien eines Königs heisst es, dass der Sohn Geschenke für die Anunnaki und die Götter der Unterwelt seinem Vater mit ins Grab gibt.

§ 16. Der Kult von Eridu. Beschwörungen und Dämonologie.

Literatur: Halévy, Documents religieux 1882; Zimmern, Babylonische Busspsalmen 1885; Tallquist, Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû 1894; King, Babylonian Magic and Sorcery 1895; Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion I, 1896; derselbe, Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung 1896; dazu Zimmern, KAT³ p. 520 ff. und A. Jeremias, ATAO Kap. V.

Eas Kultort Eridu an der Mündung der Ströme wird als ein Paradies geschildert. Denn das himmlische Eridu, in welchem Ea wohnt, ist ein Paradies. Dort wächst der Lebensbaum, der den Ozean, Eas Reich, überschattet. Dort ist das himmlische Heiligtum Eas, in dem auch — in der Winterhälfte des Jahres — Šamaš und Tammuz, die Sonnengötter wohnen. Im himmlischen Eridu spielt der Anfang des Adapamythus. Adapa, der Sohn Eas, schaut des Himmels und der Erde Inneres. Er waltet hier priesterlich und besorgt Brot und

Wasser für Eridu als göttlicher Bäcker und Mundschenk. Lebensbrot und Lebenswasser spielt in der weiteren Geschichte von Adapa die Hauptrolle. Anu will es dem Adapa geben, um ihm Unsterblichkeit zu verleihen. Aber auch im Kult von Eridu selber ist das Lebenswasser von Bedeutung. Wasser ist das Hauptmittel der Beschwörung. Und Eridu ist die Heimat der Beschwörungsriten. Reines Wasser von Eridu ist der Zauber Eas. Heilige Bäume, Lebensbäume mit Lebensfrüchten, von Genien bewacht, finden sich vielfach auf babylonischen Siegelzylindern und in den assyrischen Palästen abgebildet. Die adler- oder menschenköpfigen Genien hüten das Heiligtum, sie tragen in den Händen Früchte vom heiligen Baum oder ein Gefäss mit Henkel, das wohl Lebenswasser barg.

Der Vermittler von Eas Weisheit ist sein Sohn Marduk von Eridu. Von seinem Vater Ea weiss er alle Geheimnisse. Will er einen Menschen von einem bösen Zauber erlösen, so geht er zu seinem Vater und bittet ihn um Rat und Hilfe. Und Ea spricht mit dem Sohne: „Mein Sohn, was wüsstest du nicht, was könnte ich dir noch mehr sagen. Marduk, was wüsstest du nicht, was könnte ich dir noch weiter sagen. Was ich weiss, das weisst du auch.“ So berichten die Beschwörungshymnen. Denn Ea ist der Herr aller Geheimnisse, der grosse Obermagier, dem nichts verborgen sein kann, er ist der Herr der geheimen und lebenschaffenden Quellen. Aber Ea selbst steht zu hoch und zu fern, um selbsttätig einzugreifen. Nur sein wundertätiger Name steht auf dem Kohlenbecken geschrieben. An seine Stelle tritt sein grosser Sohn Marduk, die Frühsonne, die aus dem Ozean aufsteigt, gleich weise wie Ea, mit dem er alle Geheimnisse teilt. Er bringt, der grosse Priester der Beschwörungen, das Wasser der Reinigung herauf. Zu Ea wendet er sich in den schwierigen Fällen, und Ea entsendet ihn zur Ausführung der Beschwörung.

Neben dem heiligen und reinigenden Wasser ist Feuer das reinigende läuternde Element, das den Zauber zerstört und den Bann löst. So findet sich neben der Vorstellung von dem Mittler der Beschwörung, Marduk, auch eine heilige Trias, wo der Feuergott Girru zu Ea und Marduk hinzutritt. Zuweilen steht Nusku an Gibils, Nebo an Marduks Stelle. In Gibils heiligem Element, dem Feuer, verbrennt alles Unreine, vor seinem Feuer weicht der Zauber und seine Urheber. Er ist zweifellos der Mächtigste unter den bei Beschwörungen angerufenen niederen Göttern. Wird er im Zusammenhang mit Ea und Marduk genannt, so ist er der dritte und ruft Marduks Vermittlung an, wie Marduk die seines Vaters Ea. Sehr naiv erzählt eine Dämonenbeschwörung, wie Gibil an das Nachtlager Marduks tritt, ihn über das

Geheimnis der sieben Dämonen zu fragen, das Marduk dann von seinem Vater Ea erfährt nebst der Vorschrift zu ihrer Beschwörung.

Die magischen Vorstellungen sind im Volke weit verbreitet und tief eingewurzelt gewesen, und doch ein fremdes Element in der babylonischen Religion. Schon Gudea wendet sich dagegen. Die Beschwörungsliteratur selbst hat eine doppelte Tradition über den Ursprung der magischen Künste: die feindliche Zauberei weist sie den fremden Nachbarvölkern zu, den Elamitern und Sutäern. Das wirkungskräftige Gegenmittel ist die Beschwörung von Eridu, der Zauber Eas, des Gottes von Eridu. Wenngleich magische Vorstellungen in die älteste Zeit geschichtlicher Dokumente zurückreichen, stammen die vorliegenden, von den Assyrern übernommenen Beschwörungen aus späterer Zeit. Marduk tritt sehr hervor. Aber auch die andern Lichtgötter werden zum Schutze gegen Zauberer und Dämonen aufgerufen: Šamaš, der als aufgehende Sonne den Spuk der nächtlichen Geister vertreibt, Sin, der Hüter und Erleuchter des Nachtdunkels, Ištar und Tammuz. Die Trias Ea, Marduk, Girru gehört dieser Literatur an. Nebo ist Marduk untergeordnet und in seinen Diensten bei der Beschwörung Marduks grosser Sohn. Die Rangordnung der zu Hilfe gerufenen Götter und Götterpaare entspricht derjenigen in den assyrischen Königsinschriften. Der Gegenstand der Beschwörungen sind allerhand Krankheiten und krankhafte Zustände physischer und psychischer Art. Urheber der Krankheit sind die bösen Dämonen, die in dem Kranken ihre Wohnung aufschlagen, wenn sie durch den Zorn der Gottheit Macht über den Menschen bekommen haben, oder Zauberer und Hexen. Zuweilen bedienen sich die zürnenden Götter selbst der Dämonen als Strafgeister. Auf Zerstörung des Familienlebens haben es die Unholden besonders abgesehen. An Zank und Streit, Hass und Neid und Verleumdung haben sie grosse Freude. Ist ein Mensch behext oder besessen, dann ruht ein Bann auf ihm, den nur die Beschwörung und der Götter Hilfe lösen können. Das Hauptmittel der Verhexung ist der böse Blick und das Zauberwort, auch der giftige Hauch und Speichel. Aber auch jede direkte und indirekte Berührung mit einem Verhexten kann in den Bannkreis hineinziehen. Schleichend kommt das Unheil, und langsam, aber unaufhaltsam und verzehrend übt es seine Wirkung aus. Die Dämonen sind blutsaugende Vampyre. Die Schutzmittel sind teils verhütender, teils heilender Natur. Im grossen und ganzen sind die Mittel der Verzauberung und Entzauberung die gleichen. Denn es ist der erste Grundsatz für eine wirksame Beschwörung, gleiches mit gleichem zu bannen. Um den Zauber unwirksam zu machen, trägt man Talismane, Steine als Brustschmuck, die eben-

so das Unheil fernhalten, wie Glück bringen; Amulette werden mit gleichem Erfolg am Hals getragen. Ist aber jemand dem Bann verfallen, dann ist er unrein und von den Göttern verlassen. Wichtig ist es für ihn, nach dem Ursprung des Zaubers oder dem Anlass der Krankheit zu suchen, um den richtigen Gegenzauber zu finden oder den zürnenden Göttern die rechte Sühne zu bieten. Hier treten die Beschwörungspriester ein, denn die Hauptsache ist eine Zeremonie, welche die Beschwörung begleitet und den Betroffenen reinigen soll. Die Elemente der Reinigung sind Feuer, Wasser und Oel, Salben und heilbringende Pflanzen. Der Beschwörungsritus wird unter dem Murmeln von Beschwörungsformeln vollbracht. Die Nacht als die Zeit der dämonischen und magischen Einflüsse ist auch die Zeit für die Beschwörungen. Zwei grosse assyrische Sammlungen von Beschwörungsformeln führen den Namen Verbrennung wegen des wichtigsten magischen Mittels. Ein Kohlenbecken wird am Bett des Kranken aufgestellt, und während der Beschwörer die Zauberformel murmelt, werden in der Glut allerhand symbolisch gedachte Gegenstände verbrannt: heilbringende Kräuter, Früchte, Samen, Felle von Schafen und Ziegen. Wie diese Gegenstände zerrissen und dann dem Feuer übergeben werden, wie der zerstörte Same, die Blumen und Früchte kein Wachstum mehr haben und die Wolle zu keinem Gewand mehr taugt, so soll der Bann zerreissen und in dem Gluthauch vergehen. Fackeln beleuchten das Werk. An Stelle der symbolischen Verbrennung oder gleichzeitig werden andere symbolische Handlungen angewandt. Der Besessene wird mit einer Zauberschnur gebunden und diese gelöst. Bilder aus Ton, Erdpech, Mehl, Wachs, Holz, in welchen der unholde Geist oder der Zauberer und die Hexe dargestellt sind, werden zu Häupten oder zu Füssen oder sonst bei dem Kranken aufgestellt, geschändet, vernichtet, verbrannt, in den Fluss geworfen, unter der Türschwelle vergraben, aufs Feld gebracht und an einen Strauch gebunden, den Blick gegen Sonnenuntergang gerichtet, oder an den Ort der Toten gebracht. Letzteres Verfahren wird regelmässig gegen die Labartu, den Dämon der Kinder, in Anwendung gebracht. Götterbilder oder Bilder der Schutzgottheiten werden am Lager des Kranken aufgestellt zur Rechten und zur Linken, aber auch abschreckende fratzenhafte Dämonenbilder. Weihrauchopfer und Libationen werden dabei dargebracht. Es wird ihnen geopfert, ob sie vielleicht gesättigt werden könnten durch Opfergaben, oder es wird mit Gewalt gegen sie vorgegangen. Gleich wichtig wie die Verbrennungszeremonie sind die Reinigungen. Reinigungszeremonien gehören zu den hauptsächlichsten Sühnehandlungen des Beschwörungspriesters. Das Objekt der

Beschwörung, Personen und Sachen, wird mit Wasser gereinigt oder besprengt. Das Oel hat Weihekraft. Der mit Oel Gesalbte ist kultisch geweiht. Reines Wasser, womöglich heiliges Tigris- oder Euphratwasser, und reines Oel werden hierbei verwendet. Auf sie wird wie auf die verbrannten Gegenstände das Unreine übertragen, sie sollen es wegspülen. Mit den Zauber- und Reinigungsmitteln wird dann das Unreine verbannt in die Wüste, den „reinen" (euphemistisch) Ort, wo die Dämonen hausen. Hat die Beschwörung Erfolg gehabt, dann ist der Mensch zurückgegeben in die gnädigen Hände seines Gottes. Neben dem Beschwörungspriester steht der Wahrsager im Ansehen. Die üblichen Formen der Wahrsagekunst aus den Gestirnen, dem Flug der Vögel, aus den Eingeweiden der Opfer finden sich häufig. Zu den Wahrsagern treten die Traumdeuter.

Die sieben bösen Geister gehören zu der grossen Dämonenschar. Nirgends sind sie bekannt, im Himmel und Erde unergründet — so sagt bezeichnend eine Beschwörung von ihnen. Alle schrecklichen und krankhaften Naturerscheinungen[1], alle zerstörenden Kräfte, alle Krankheiten und Unglückställe sind in ihnen personifiziert. Sturmgottheiten werden sie genannt, sturmgleich überfallen sie Menschen und Vieh. Sie sind Ausgeburten der Hölle, nicht männlich, nicht weiblich. Ihr Ursprung ist unter der Erde, bei den Quellhöhlen. „Im Berg des Sonnenuntergangs sind sie geboren, im Berg des Sonnenaufgangs gross geworden." Sie bewachen im Totenreich den Lebensquell. Am liebsten halten sie sich in wüsten, unheimlichen, öden Gegenden auf. Von da stürmen sie hervor, wie Gewitter jagen sie dahin nach allen vier Winden. Sie kommen im Gefolge von Finsternis, Ueberschwemmung, Krankheit und Tod, Bels Boten, wenn er die Menschen verdirbt, Rammans Boten, wenn er im Flutsturm über die Erde dahinströmt. Sie erscheinen auch im Gefolge des Pestgottes Nergal und der Unterweltsgöttin Erieškigal, besonders als Fieberdämonen gekennzeichnet. Den Hexen dienen sie bei ihrem Zauber. Auch die ruhelosen Totengeister gehören zu den feindseligen Dämonen. Wer

[1] Mondfinsternis und die Verdunkelung des Mondes, wenn er mit der Sonne in einem Tierkreiszeichen steht. Eine Beschwörungslegende bezieht sich auf die Mondverdunkelung, die als unglückverheissendes Vorzeichen galt. Die sieben bösen Geister bedrängen sieben Tage und sieben Nächte den Mondgott. Auch Šamaš und Ramman nehmen gegen Sin Partei. Bel sieht die Not Sins und sendet Nusku, den Götterboten, in die Meerestiefe zu Ea, der allein Rat schaffen kann. Ea entsendet seinen Sohn Marduk. Hier bricht der Text ab. Die Rettung durch Marduk zeigt, dass es sich um den Frühjahrsneumond handelt. Die Frühlingsstürme fallen in die Zeit, in der die sieben Plejaden unsichtbar, also in der Unterwelt sind, mit denen die sieben Dämonen identifiziert werden.

der Götter Zorn auf sich geladen hat, tällt schutzlos in ihre Hände. Wie Gras bedecken sie die Erde, wie Schlangen schleichen sie sich ein, unbehindert durch Tor und Riegel, schamlos, schonungslos. Sie zerstören die Bande des Hauses. Sie sind Fleischfresser und Blutsauger, an allen Gliedern schlagen sie den Menschen, als Gespenster und Spuk erscheinen sie ihm, als Alp bedrücken sie ihn, Pest und Fieber bringen sie mit, sie speien Gift aus, sie bespritzen mit Galle, sie fesseln Hände und Füsse, werfen so aufs Krankenlager und bringen den Tod. In gleicher Weise kriechen sie in die Ställe, verderblich für die Tiere des Hauses, vertreiben die Vögel aus ihrem Nest. Nichts im Himmel und auf Erden ist sicher vor ihrer Bosheit. Selbst die Götter greifen sie an. — Aber neben diesen bösen Geistern gibt es auch gütige, segnende, schützende Genien, die jene fernhalten und vertreiben. An den Toren der Tempel und Paläste bildete man sie ab in Stiergestalt (šêdu und lamassu). Sie sollen als Wächter Haus und Stadt vor den bösen Zufällen der verderbenden Dämonen behüten. Sie bewachen auch den Eingang zur Unterwelt. Es sind Götterboten, die sie ihren Lieblingen senden und zum Schutz bestellen. Aber auch einen Satansdämon kennt die Beschwörungsliteratur, einen Bedränger der Sünder und Verleumder.

§ 17. Assyrien.

Die nördlich wohnenden Nachbarn der Babylonier sind die Assyrer. Sie sind den babylonischen Semiten stammverwandt. Ihre Sprache ist ein babylonischer Dialekt mit geringen Abweichungen von der babylonischen Sprache. Ihre Schrift ist aber von der babylonischen verschieden. Die Amarnabriefe, welche noch die Herrschaft der Mitanni bis nach Assyrien bezeugen, bringen zugleich den Nachweis, dass Assyrien seine Schrift aus Mesopotamien entlehnt hat. Denn die Mitannibriefe sind in assyrischer Keilschrift geschrieben im Unterschied von den übrigen Amarnabriefen. Die Heimat der Assyrer ist unbekannt. In alter Zeit wird der Machtbereich Assyriens auf das Gebiet östlich vom Tigris beschränkt gewesen sein. Es bildet eine Hochebene, welche nördlich von den armenischen Bergen und südlich von dem unteren Zab, einem Nebenfluss des Tigris, begrenzt wird. Assur im Süden ist die alte Reichshauptstadt, aber auch Ninive reicht in vorgeschichtliche Zeit zurück[1]. Ursprünglich gehörte es wohl nicht zu

[1] Die Abzweigung der Assyrer von den Babyloniern fällt in unbekannte Zeit, jedenfalls vor 2000. Assur wird zuerst im Kodex Hammurabi genannt, wo der Lamassu (Schutzgott) von Assur erwähnt wird. Doch wird auch Ninive in einem Zusammenhang genannt, der auf tiefgreifende politische Veränderungen schliessen lässt. Hammurabi hat Assur und Ninive ihrem Gott zurückgegeben. Die Wegführung der

Assyrien, sondern war der Mittelpunkt eines mit Assyrien rivalisierenden Staates. Zur Zeit der Amarnabriefe gehört Ninive zum Bereiche des Mitannireichs. Kulturell hat Assyrien wesentlich unter mesopotamischem Einfluss gestanden, wo seit alter Zeit mächtige Staaten unter babylonischem Kultureinfluss bestanden haben. Auch Assyrien verdankt seinen natürlichen Reichtum den Wasserläufen, die das Land durchströmen und deren Bedeutung wie in Babylonien noch durch Kanalbauten gehoben wurde. Im Volkscharakter sind die Assyrer von ihren Stammverwandten wesentlich unterschieden. Sie sind ein durchaus kriegerisches Volk, hohe, kräftige Gestalten, dem Krieg und der Jagd ergeben, Meister in der Kriegskunst und dem Festungsbau, eroberungslustig und in beständiger kriegerischer Unruhe. Die assyrischen Könige sind alle Eroberer und Kriegshelden. Die ältesten assyrischen Könige, welche erwähnt werden, gehören der Zeit um 1800 an. Sichere geschichtliche Nachrichten fliessen von 1500 an. In dieser Zeit des Rückgangs der babylonischen Weltmacht entwickelt sich Assyrien zum Grossstaat. Babylonien kommt in zeitweilige Abhängigkeit von Assyrien. Vom 9. Jahrh. an beginnen die Weltherrschaftsbestrebungen der assyrischen Könige, welche Babylonien in direkte Abhängigkeit bis zum Sturze des assyrischen Reiches führen. In diese Epoche fällt die Glanzzeit der mächtigen und prachtliebenden Sargoniden mit ihrer reichen Fürsorge für den Kultus. In der Hauptsache sind sie von Babylonien abhängig. In Beziehung auf die Kunst sind sie ihren Lehrmeistern überlegen. Die prächtigen Baudenkmäler und Skulpturen der Sargonidenzeit sind einzigartige Zeugnisse des hohen Aufschwunges, den hier in kurzer Zeit die Kultur genommen hat. Der westsemitische Einfluss hat auf Assyrien nachhaltig eingewirkt. Die westsemitischen Götter Adad (Ramman), Bir und Šulman finden sich häufig in assyrischen Eigennamen. Sonst haben sie ihre Religion, mit geringfügigen Aenderungen, abgesehen von dem Kult ihres Nationalgottes Ašur, mit den Babyloniern gemein, obwohl sie ihre Erhebung zur Selbständigkeit in beständigem Kampfe gegen Babylonien durchgesetzt haben. Auf das feste Gefüge der babylonischen religiösen Vorstellungen haben sie gar keinen Einfluss gehabt. Sie stellen den Nationalgott Ašur an die

Götter besiegelt das nationale Unglück nach vernichtender Niederlage. Später, aber noch vor der Zeit der assyrischen Weltherrschaft, nennen sich die assyrischen Könige gern Priester des Gottes Assur. Bemerkenswert ist, dass in babylonischen Weltschöpfungsfragmenten sowohl Assur als Ninive erwähnt werden. Ausser dem assyrischen Ninive hat es ein babylonisches Ninive gegeben, aber das assyrische Ninive kommt schon in altbaylonischen Inschriften vor.

Spitze vor die grosse Göttertrias. Anu hat von alters her einen Tempel in der Hauptstadt Aššur und erscheint neben Adad und Ištar als Schutzgott der Stadt. Aber kultisch tritt er ebenso wie in Babylonien völlig in den Hintergrund. Die babylonischen Kultstätten sind ihnen heilig, und die Mardukstadt ist das Ziel der Wallfahrt assyrischer Könige, die über Babylonien herrschen. Für den Grad ihrer Abhängigkeit ist die Art bezeichnend, wie sie die ganze babylonische Beschwörungsliteratur samt ihren astrologischen und mathematischen, kosmologischen und kosmogonischen Vorstellungen und den ganzen babylonischen Zauber- und Dämonenspuk entlehnen. Sie benutzen die babylonischen Beschwörungshymnen und Gebete formelhaft für ihre Zwecke ohne die geringste Aenderung. In einem bestimmten Text aus der Beschwörungsliteratur ist die Art der Benutzung noch deutlich ersichtlich: derselbe Text findet sich zweimal vor in wörtlicher Uebereinstimmung, aber im zweiten Fall ist die Beschwörung auf ein Ereignis angewandt, das zu dem König Assurbanipal in Beziehung steht, und eine dementsprechende Einschiebung gemacht worden. So konnte man also ein Beschwörungsformular auf einen beliebigen, zu dem Inhalt im allgemeinen passenden Fall anwenden. In einem Punkte unterscheidet sich in den religiösen Verhältnissen Assyrien wesentlich von Babylonien: In Assyrien gab es kein allmächtiges Priestertum wie in Babylonien, das einen entscheidenden Einfluss auch auf die staatlichen Verhältnisse hätte ausüben können. Die assyrischen Könige nehmen selbst für sich die oberste Priesterwürde in Anspruch. Das geschilderte Abhängigkeitsverhältnis lässt es berechtigt erscheinen, die Grundlinien der assyrischen Religion nur vorübergehend zu skizzieren und auf einige Besonderheiten hinzuweisen. Anderseits darf man die Erscheinungen im Kultus und religiösen Leben auf assyrischem Gebiete für die Darstellung der babylonischen Religion mit verwerten.

Drei Städte sind abwechselnd Hauptstädte Assyriens gewesen, Aššur (Assur) im Süden, Ninâ (Ninive) im Norden und Kalhu (Kelach) unweit Ninives. Dazu kommt als vierte Königsstadt für die Regierungszeit Sargons Dûr-Šarrukîn in derselben Gegend. Von diesen Städten sind Assur und Ninive, am Tigris gelegen, alte Kultorte, ebenso Arba'ilu (Arbela) im Osten, die wichtige Handelsstadt. Assur war die Stadt des Nationalgottes Aššur und hat daher seine Bedeutung behalten, auch in der Zeit, wo es nicht mehr Residenzstadt war. Ninive und Arbela sind der Ištarverehrung geweiht. Soweit aramäischer Einfluss auf die Religion Assyriens in Betracht kommt, steht das alte nordmesopotamische Kultzentrum Harran obenan. Dort war der berühmteste Kultort des Mondgottes Sin.

Der Name Aššur ist in der späteren Zeit als der Heilbringende aufgefasst worden. Assyrische Hymnen setzen ein dreimal Heilig (ašur, ašur, ašur) vor den angerufenen Götternamen, wie sie mit der dreimaligen Bitte um Segen schliessen. Es ist durchaus unwahrscheinlich, dass der Stadtname Aššur das Frühere und der Gottesname davon hergeleitet ist. Aber es ist möglich, dass Aššur nicht Eigenname, sondern Attribut des Gottes ist. Vielleicht ist Aššur identisch mit dem AN-ŠAR des babylonischen Weltschöpfungsepos; Aššur wird ideographisch ebenso geschrieben und in der assyrischen Darstellung der Weltschöpfung ist Anšar der Schöpfergott. Dass Aššur als Naturgott ursprünglich ein Himmelsherr gewesen, ist an sich wahrscheinlich. Seine Gemahlin ist die Belit. Er ist nicht nur in der späteren Zeit Herr der ganzen Welt, sondern er gilt als Schöpfer der Erde. AN-ŠAR ist in der Weltschöpfung der Vater der grossen Trias und das schöpferische Prinzip der oberen himmlischen Welt. In diesem Zusammenhang, falls er richtig ist, würde auf die Erwähnung der Stadt Assur in der Weltschöpfung ein besonderes Licht fallen. Aššur wird im assyrischen Pantheon als der Götterkönig allen Göttern vorangestellt. In ihm stellt sich die geschlossene Einheit des assyrischen Staates dar. Aššur ist der Landesvater. Des Landes Feinde sind seine Feinde, die er als oberster Kriegsherr mächtig zerstreut. Der König empfängt aus seiner Hand die Krone und legt Trophäen seiner Siege und Triumphe ihm zu Füssen nieder. Wie der Gott im Kriege voranzieht, so begleitet er ihn in den Freuden und Gefahren der Jagd. Auf den Gewändern des Königs gestickt, auf dem königlichen Siegel und über den königlichen Standbildern findet sich das Sinnbild des Gottes Aššur. Es ist eine der ägyptischen geflügelten Sonnenscheibe verwandte, möglicherweise daher entlehnte Darstellung: die zu beiden Seiten mit Flügeln versehene und unten in einem Vogelschwanz endigende Göttergestalt mit gespanntem Bogen oder ausgestreckter Hand. Dem Heere wurde das Panier vorgetragen, in einem Ring über Stieren die Gestalt des Gottes Aššur schwebend, im Begriffe, den Pfeil von der Sehne zu schiessen. Hymnen an Aššur geben ihm die höchsten Ehren, wie die babylonischen Mardukhymnen dem babylonischen Götterkönige. Es heisst da u. a. von Aššur: König aller Götter, Vater der Götter, König Himmels und der Erden, Herr aller Götter, der den Himmel Anus gebaut hat und den Untergrund der Erde, der im glänzenden Himmel sitzt. Die Bezeichnung „der Schöpfer seiner selbst“ erinnert an die Bezeichnung Sins in einem babylonischen Hymnus: „Frucht, die von selbst erzeugt wird“ und könnte wohl ein Ueberrest ursprünglichen Mondcharakters der Gottheit Aššur sein. — Einmal wird neben Aššur

die Göttin Aššurîtu genannt. Sonst steht dem Aššur die kriegerische Ištar als Göttin zur Seite.

Besondere Verehrung genoss Addu (Adad), welcher dem babylonischen Ramman entspricht. Auch dieser Name ist neben Adad bezeugt. In altassyrischen Inschriften ist er mit dem Ideogramm für das Westland MAR-TU geschrieben. Königsnamen der ältesten Zeit sind mit Addu zusammengesetzt. In Assyrien ist er nach der Seite seiner verheerenden Wirkung betrachtet, die man fürchtet und auf das Land und Haus und Leben des Feindes herabwünscht. In den Inschriften wird er gern als Schwurzeuge bei Verfluchungen angerufen. Ninib und Nergal werden neben Aššur als Kriegs- und Jagdgötter verehrt. Nebo hat eine Zeitlang seinen ganz besonderen Kult gehabt. Es ist sogar unter Adadnirari III. (811—782) der Versuch gemacht worden, dem Nebokult vor allen andern den Vorrang zu geben. Mehrere Nebostatuen sind in Kelach aufgefunden worden. Die Weihinschrift auf der einen schliesst mit der Mahnung: O Nachkomme, auf Nebo vertraue, auf einen andern Gott vertraue nicht. — Seine Gemahlin ist Šala.

Neben Aššur steht die Götterherrin von Assyrien, Ištar. Sie wird nicht nur in den zwei Städten Ninive und Arbela verehrt, sondern die Ištar von Ninive und die Ištar von Arbela werden ausdrücklich unterschieden und in Götterlisten nebeneinander genannt. Während aber schon im Hammurabikodex, also vor 2000, der Ištartempel Emašmaš von Nineve erwähnt wird, wird Ištar von Arbela erst in Texten der assyrischen Grosskönige genannt. In Assyrien hat Ištar den strengen, männlichen, kriegerischen Charakter. Sie ist Königin der Schlacht und der Jagd. Sie ist die Schiedsrichterin der Schlachten und die Göttin des Krieges. Ein assyrisches Gebet lässt sie mit Flammen bekleidet erscheinen. Sie verbreitet schrecklichen Glanz und lässt wohl gelegentlich einen Feuerregen auf das feindliche Land herab. Dass sie, wie in Babylonien, als das freundliche und blendende Gestirn des Morgensterns gedacht ist, ist aus den Inschriften und bildlichen Darstellungen ersichtlich. Sie zieht dem Heere voran. In der Nacht vor einem schweren kriegerischen Unternehmen erscheint die Ištar von Arbela dem Assurbanipal im Traum, nachdem er sie um Hilfe angerufen. Sie erscheint ihm mit Köcher, Bogen und Pfeil, ein scharfes Schwert aus der Scheide ziehend. Mit freundlichen Worten ermutigt sie ihn und verspricht, ihm voranzuschreiten. Ebenso erscheint sie im Traum mit demselben Versprechen dem Heere Assurbanipals vor der schwierigen Ueberschreitung eines Flusses, und vertrauensvoll ziehen die Truppen über den Fluss. In alledem ist die Beziehung auf den im Weichen der Nacht anbrechenden Morgenstern nicht zu verkennen,

der Morgenstern gibt die verheissungsvolle Gewissheit von der Nähe der Göttin selbst. In das astrale Gebiet gehört die Bezeichnung Ištars als Königin des Himmels und der Sterne in einem assyrischen Gebet. Als Himmelskönigin wird sie auch in assyrischen Hymnen mit allen höchsten Attributen geziert. Der Unterschied zwischen der Ištar von Arbela, die immer und nur als Kriegsgöttin erscheint, und der Ištar von Ninive geht aus den Inschriften nicht mit Deutlichkeit hervor. Doch mag die Tradition recht haben, welche den Kultus von Ninive mit dem sinnlichen Kultus von Uruk verwandt sein lässt. Ištars Lieblingsstadt Ninive wird ebenso geschrieben wie die mit Ištar identische Göttin Ninâ der Gudeainschriften.

Mit dem Untergang Assyriens und der Vernichtung Ninives verschwinden die geringen Besonderheiten der assyrischen Religion vollständig. Von einem Gott Aššur ist nirgends mehr die Rede. Das neuchaldäische Reich übernimmt die babylonische Religion, wie sie im übrigen sich unter der assyrischen Herrschaft ausgestaltet hat, aber in dem Marduk- und Nebokultus der neuchaldäischen Herrscher zeigt sich, dass die übernommene Religion babylonisches Erbe ist.

§ 18. Tempel. Priester. Kultus.

Literatur: Ausser Zimmern, KAT³ S. 588 ff.; A. Jeremias, ATAO Kap. I f., XII und XIX vgl. Joh. Jeremias, Die Kultustafel von Sippar 1889; derselbe, Artikel Ritual in Cheyne-Blacks Encyclopaedia biblica 1903; P. Haupt, Babylonian elements in the Levitic Ritual 1900; Hilprecht, Die Ausgrabungen im Bêl-Tempel zu Nippur 1903.

Die babylonischen Heiligtümer sind als Götterwohnungen ein Abbild der himmlischen Welt. Als Gudea den Befehl erhält, seinem Gott einen Tempel zu bauen, erscheint ihm sein Gott Ningirsu und die Göttin Nisaba, das Mädchen mit Schreibgriffel und Schreibtafel, im Traum; er sieht das Modell des Tempels und Nisaba zeichnet ihm den Grundriss auf. Die Göttin Ninâ erklärt ihm den Traum. Das Fundament eines Tempels darf daher nicht verändert werden, die Erneuerer eines Tempels ruhen nicht, bis sie die alten Fundamente aufgefunden haben. Ihre Zerstörung wird mit furchtbarem Fluch bedroht. Der Tempel enthält im Allerheiligsten, der Götterkammer, das Bild des Gottes, in Kapellen die Götterbilder anderer Götter, die neben dem Hauptgott verehrt werden. Im Schicksalsgemach, Upšukkinnaku, das dem Schicksalsgemach der Götter im Götter- und Weltberg entspricht, versammeln sich am Neujahrstag die Götter vor dem Götterkönig. Ein solches Gemach ist für Gudeas Tempel des Ningirsu und für den Marduktempel in Babylon bezeugt. Die Unterwelt, Eas Be-

reich, ist vertreten durch den apsû, Ozean, dessen Aufstellung wiederholt in altbabylonischen Tempelbauberichten erwähnt wird; damit sind wohl die Weihwassergefässe der späteren Zeit zu vergleichen, die eine Rolle in den Beschwörungsriten und Reinigungszeremonien spielen. Hier, im Tempel, im Haus des Gottes (bêt-ili, Bethel), werden die Weihgeschenke dargebracht und die Opferzeremonien ausgeführt. Neben dem Gotteshaus erhebt sich der Etagenturm, zikkurat, mit drei oder sieben Stufen, welcher den dreiteiligen Kosmos oder den siebenstufigen Weltenraum darstellt. Er hat vier Ecken entsprechend den vier Weltpunkten der Sonnenwenden und Tag- und Nachtgleichen. Die sieben Etagen bilden den himmlischen Stufenturm der sieben Planetensphären ab. An dem Nebotempelturm in Borsippa sind noch die sieben Farben, welche den Planeten zugeschrieben wurden, zu erkennen in der Ordnung der Planetensphären. Es sind, von unten nach oben die Farben schwarz (Saturn), dunkelrot (Jupiter), hellrot (Mars), golden (Sonne), weissgelb (Venus), blau (Merkur), silbern (Mond). Der Etagenturm von Borsippa führt den Namen E-UR-IMIN-AN-KI, d.h. „Haus der sieben Befehlsvermittler (bei Diodorus ερμηνεις „Dolmetscher") Himmels und der Erden", das sind eben die Planeten, die durch ihren Wandel innerhalb des Tierkreises den Willen der Götter kundgeben. Die Tempelhäuser und Tempeltürme tragen auch sonst Namen, welche deutlich ihre Bedeutung als kosmische Abbilder kennzeichnen, z. B. der Marduktempel Esagila „hochragendes Haus" mit dem Tempelturm E-TEMEN-AN-KI „Haus des Fundaments Himmels und der Erden". Die Tempeltürme waren Göttergräber und vermutlich auch Königsgräber wie die Pyramiden. Der Beltempel von Nippur heisst auch „Gräberhaus". Nach einer Inschrift Nabonids ist der Tempelturm von Larsa das Grab des Sonnengottes genannt. Auf der Spitze des Tempelturms befand sich ein Heiligtum. Schon Gudea bezeichnet das Besteigen eines solchen als ein verdienstliches Werk: wer auf die Spitze des Tempels steigt, dem bestimmt Ningirsu ein gutes Schicksal.

Die Priester führen ihren Namen als die Reinen. Auch das Salben ist eine Reinigungszeremonie, deshalb heisst der Priester auch der Gesalbte. Die Beschwörungspriester, denen hauptsächlich Reinigungszeremonien obliegen, werden danach benannt. Die Priester sind die Mittler zwischen Göttern und Menschen, die Lehrer der Wissenschaften, denn alle Wissenschaft ist geoffenbarte Religion, die Hüter der heiligen Literatur, denn die Schriftkunde ist göttlichen Ursprungs. Sie sind im Alleinbesitz der magischen Gebräuche. In Babylonien hat die Priesterschaft allezeit die oberste Gewalt in den Händen gehabt.

Sie bilden eine geschlossene Kaste. Diese konnte sich um so leichter abgeschlossen erhalten, als das Priestertum erblich war. Für die verschiedenen kultischen Handlungen werden verschiedene Priesterklassen unterschieden. Die Einteilung des Diodorus Siculus in Opferer, Reinigungspriester, Beschwörer, Auguren, Traumdeuter, Haruspices entspricht den wirklichen Verhältnissen. Ihren reichen Unterhalt bezogen sie von den Opferspenden. Die Abgaben an den Tempel waren genau geregelt. Die Tempelarchive beweisen ebenso wie die in der Kontraktliteratur erwähnten Lieferungen für die Tempel, wie genau die Buchführung darüber war und wie regelmässig und reichlich die Tempel ausgestattet wurden. Die freiwilligen Opfer werden von den regelmässigen wohl unterschieden. Auf alten Siegelzylindern sind vielfach Opferszenen mit babylonischen Priestern abgebildet. Sie erscheinen vor dem Bild der Gottheit und führen den opfernden König an der Hand. In Assyrien ist dagegen der König selbst Oberpriester, der Opfer darbringt. Von einem Priester wird legitime Herkunft gefordert. Seinem Aeusseren nach muss er tadellos sein, auch an Wuchs und Körpermassen, körperliche Gebrechen machen zum Priesterstande unfähig. Vor den kultischen Handlungen muss er sich besonderen Reinigungszeremonien unterziehen. Kein Opfer darf mit ungewaschenen Händen dargebracht werden. — Die Priester erzogen ihre Nachfolger in eigenen Schulen. Dass die Traditionen der Priesterschaften in den verschiedenen Städten von einander abwichen, ist selbstverständlich. So erklären sich auch die von einander abweichenden Mythologien. Neben den Priestern werden auch niedere Tempeldiener in den Inschriften erwähnt. Ihnen kam die äussere Instandhaltung der heiligen Gebäude und Geräte zu. Besondere Formen sind vom Ištar- und Tammuzkultus bekannt. Es ist möglich, dass auch die ḳadištu, die Hierodule, ihren Namen als die Reine, die Heilige führt. Sowohl das Zölibat wie die Prostitution ist eine Weihe an die Gottheit. Der Kodex Hammurabi unterscheidet Vestalinnen (Gottesschwestern) und Tempeldirnen. Sie werden vermögensrechtlich geschützt, Heiraten ist ihnen verwehrt. Die Sargonslegende hat das Vestalinnengelübde zur Voraussetzung. Sargons Mutter ist Vestalin (Gottesschwester). Sie gebiert heimlich und setzt das Kind aus. Auch im Mardukkult hat es Hierodulen gegeben. Der Kodex Hammurabi nennt die Weiber Marduks in Zusammenhang mit den Tempelprostituierten. Auch männliche Hierodulen werden erwähnt.

Der Kalender ist eine heilige Institution. In der babylonischen Astrologie und demgemäss auch in der Mythologie spielt der Kalender mit dem Ausgleich zwischen Sonnen- und Mondjahr eine Hauptrolle.

Religiöse Reformen sind auch Kalenderreformen. Die Kalender bezeichnen sorgfältig die Unglückstage. Im besonderen Sinne sind bei einigen Monaten nachweislich die siebenten Tage (7, 14, 21, 28) und der 19. Tag des nachfolgenden Monats, der 49. als der 7×7., Unglückstage. Der 15. Tag des 30tägigen babylonischen Monats, d. i. der Vollmondstag, heisst šapattu. Auch „ein Tag Gottes“ wird in einem Busspsalm erwähnt. Wichtig sind die Tage des Mondwechsels. Von Festen ist unter Marduk und Tammuz die Rede gewesen.

Das Opfer besteht nach babylonischer Anschauung seit Erschaffung der Welt. Es ist der Tribut der Menschen an die Götter, denen sie Leben und irdische Wohlfahrt verdanken. Die drastische Schilderung der Sintflut, dass die Götter sich wie Fliegen um das Opfer des Ut-Napištim scharen und wohlgefällig den lieblichen Duft des Opfers riechen, zeigt in poetischer Form die einfache Auffassung des Opfers: Opfer sind das tägliche Mahl der Götter, Opferrauch ist den Göttern ein wohlgefälliger Duft. In den Tempeln wird zweimal am Tage regelmässig geopfert, beim Anbruch des Morgens und beim Anbruch der Nacht, wenn der Mond aufgeht. Das Opfer ist zugleich ein fröhliches Ereignis für die Spender. Ein heiteres Mahl und Musik begleiten das Opferfest. Es bildet den Höhepunkt aller wichtigen, fröhlichen und ernsten Ereignisse; es ist die Weihe beim Auszug in den Krieg, es krönt den Sieg, es beschliesst die feierliche Grundsteinlegung der Tempel und Paläste; opfernd zieht man aus zur Jagd und opfernd weiht man das Beste der Jagdbeute den Göttern. Libationen sind ebenso üblich, wie Speiseopfer und blutige Opfer. Die gewöhnlichen Formen des Brandopfers, Speiseopfers, Trankopfers, Räucheropfers finden sich auch im babylonischen Ritual. Von allem Ertrag des Landes wird den Göttern Tribut gespendet. In einem Ištarhymnus heisst es, ebenso bezeichnend für den Ištarkult wie für die Opferidee: Nicht will ich essen fette Rinder, feiste Schafe; man gebe mir prächtiges Aussehen der Frauen, Schönheit der Männer. Von allem, was der Himmel, die Erde, das Meer und die Berge erzeugen, wird ein stattlicher Anteil den Göttern geopfert. Das Beste der Kriegsbeute gehört ihnen. Jährlich bringt man Tiere von den Jungen der Herde. Es wird dabei kein Unterschied zwischen den Tierarten gemacht. Man opfert wilde Tiere und zahme Tiere und allerlei Geflügel ohne Unterschied, dazu Fische, Obst, Dickmilch, Honig, Oel. Auch das Auflegen von Broten auf Tischen wird erwähnt. Fehlerhafte Tiere sind nur bei untergeordneten kultischen Handlungen gestattet. Es werden männliche Tiere geopfert und die weiblichen nur für das Reinigungsritual gebraucht. Sonst wird für die Opfertiere fehlerloser Wuchs und Makel-

losigkeit gefordert, sie sollen stark, fett, prächtig sein. Nur das Tadellose ist für die Götter. Das kommt in Beschwörungshymnen zum Ausdruck, wo die Gottheit gebeten wird, über den Mangel hinwegzusehen.

In Busspsalmen wird das Opfer als ein Lösegeld betrachtet; es soll die Loslösung von den Fesseln der Krankheit bewirken, die eine Strafe der Sünde ist. Das Opfer bei Beschwörungen hat sühnende Kraft, insoweit die Beschwörungszeremonien reinigende Wirkung ausüben (kuppuru „reinigen" ist der viel gebrauchte technische Ausdruck dafür). Die Idee der Stellvertretung, nach welcher das Opfertier an Stelle des Opfernden steht, ist wiederholt bezeugt, besonders deutlich in symbolischer Form bei dem Opfer, mit welchem der Vertrag des Assurnirâri mit Mati'ilu von Arpad besiegelt wird. Hier stellen die Körperteile des geopferten Tiers die entsprechenden Körperteile des Mati'ilu dar, für den Fall, dass er den Vertrag brechen sollte. Eine sichere inschriftliche Bestätigung für Menschenopfer findet sich nicht. Darstellungen, welche man als Menschenopfer gedeutet oder auf einen Beschneidungsritus bezogen hat, scheinen vielmehr mythologischer Art zu sein. Die dem Adrammelech und Anammelech in Sepharwajim gebrachten Menschenopfer sind auf phönizischen Einfluss zurückzuführen. Dagegen werden Menschen hingeopfert bei der Totenklage. Dass diese mit dem wiederholt erwähnten Opfer zum Gedächtnis der Toten, das unter dem Beistand von Klagefrauen und mit Klagemusik stattfand, irgend welchen Zusammenhang hatte, ist nicht erweislich. Assurbanipal berichtet von solch einer Totenklage: „die übrigen Leute metzelte ich lebendig bei dem Stierkoloss hin, wo man Sanherib, meinen Grossvater, ermordet hatte, als Totenfeier für ihn." Ihr Leichnam wird den Tieren hingeworfen. Die besonderen Vorstellungen, welche sich an Reinigungen und Reinigungsopfer anschliessen, sind mit den magischen Ideen aufs engste verbunden (s. § 16).

§ 19. Hymnen und Gebete. Allgemeine religiöse Ideen.

Literatur: Zimmern, Babylonische Busspsalmen 1885; King, Babylonian Magic and Sorcery 1895; KAT³ p. 607 ff. und ATAO Kap. VI; Caspari, Die Religion der babylonischen Busspsalmen; A. Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion 1904. Zum Kodex Hammurabi vgl. Winklers Uebersetzung in AO IV, 4³; Johannes Jeremias, Moses und Hammurabi² 1903; Kohler und Peiser, Hammurabis Gesetz 1903; D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis 1903; Winckler, Die Gesetze Hammurabis 1904.

Die babylonischen Hymnen und Gebete sind zum grössten Teil mit Beschwörungszeremonien verbunden. Sie sind meist nur in assyrischen Abschriften erhalten. Assyrische Originale bewegen sich ganz in den Ideenkreisen der babylonischen. Die Hymnen erscheinen als litur-

gische Bestandteile magischer Handlungen. Die Art der Verbindung ist ganz äusserlich und lässt vermuten, dass sie ursprünglich selbständige Litaneien waren, wie sie wohl auch sonst im Kultus verwendet worden sind. Doch ist die Verbindung keinesfalls durch die assyrischen Abschreiber hergestellt, sondern schon den babylonischen Originalen eigen. Hymnen, metrisch und strophisch gegliedert, verkünden das Lob einer oder mehrerer Gottheiten in den höchsten Tönen. Es finden sich darunter Wechselgesänge zwischen dem Priester und dem Bittsteller. Unter den Hymnen an die höchsten Gottheiten erscheinen auch solche an sonst selten erwähnte Astralgottheiten. Ueberhaupt ist diese religiöse Literatur durchgängig mit dämonologischen und astrologischen Vorstellungen durchzogen. Darin zeigt sich ebenso wie in dem formelhaften Gebrauch die Urheberschaft des gelehrten Priestertums. Dass diese liturgischen Anrufungen formelhaft zu Beschwörungslitaneien verwendet werden, auch in ihrer Abfassung den Charakter von Formularen erkennen lassen, setzt allerdings den religiösen Wert herab. Eine Beschwörungslitanei trägt die Ueberschrift: Tafel für jedweden Gott; das ist charakteristisch, wenn es auch nur Anmerkung des assyrischen Abschreibers ist.

Eine besondere Art der Inkantationen sind die sog. Busspsalmen. Zweierlei muss an ihnen hervorgehoben werden. Zunächst eine teilweise ergreifende Sprache, die den Namen Busspsalmen rechtfertigt. In rührenden Klagen, „gleich einer Flöte, gleich einer Taube, gleich dem ächzenden Schilfrohr, gleich einer Wildkuh“ ruft der Bittende die Gottheit an; „Weinen ist seine Speise, Tränen gleich Regenwolken sein Trank. Wie so lange wird die Gottheit zürnen, wann endlich wird sie sprechen: Ruhe sei deinem Herzen.“ Sodann tritt ein tiefes Sünden- und Schuldbewusstsein hervor. In allen Verhältnissen des Hauses und der Familie zunächst, in allen Handlungen des täglichen Lebens, in Unterlassung barmherziger Wohltaten, in Unterlassung religiöser Zeremonien sucht er die Ursache seiner Leiden, und in tiefster Demut bringt er sein Gebet um Hilfe vor; seiner Sünden sind ja viel und manche Unterlassung kommt hinzu, die er nicht weiss. In einem Psalm erwägt ein von Unglück heimgesuchter König (?), ob er seinem Gott eine Spende nicht dargebracht oder bei der Mahlzeit seine Göttin nicht angerufen hat, oder Feiertage nicht geheiligt, von Opferspeise gegessen oder den gewichtigen Namen seines Gottes leichtsinnig ausgesprochen hat. Aber für die sittlich-religiöse Wertschätzung dieser Busspsalmen kommt in erster Linie in Betracht, dass sie ausnahmslos durch Unglücksfälle und schwere Zeiten veranlasst sind, durch Krankheiten, die die Lebensfreude stören. Die Gottheit hat sich abgewandt, und nun haben die

Dämonen Macht über den Menschen bekommen, ihn zu quälen. Die Gnade des barmherzigen Gottes, der gesuchte und der erhoffte Erfolg des Gebetes, ist nur die Loslösung von der Krankheit. Darin liegt auch die Bedeutung der erbetenen Sündenvergebung. Heilung gewähren, die Sünden zudecken sind synonyme Begriffe. Danach sind die Begriffe Sünde, Schuld, Barmherzigkeit, Vergebung in ihrem religiösen Wert zu beurteilen. Endet der Zorn der Gottheit, so ist die Quelle des Leidens verschlossen. Die Gottheit, das gehört zu den schönen Vorstellungen der Bussgebete, möge den Kranken wieder freundlich anblicken, ihn bei der Hand fassen, möge sich an seine Seite stellen, dann wird er genesen. Und wie Verfehlungen gegen die göttlichen Satzungen sich an Leib und Leben des Sünders rächen, so heisst es auch: Gottesfurcht gebiert Gnade, Opfer verlängert das Leben. Freilich, die Götter sind unergründlich und unberechenbar. Ein trostloser Pessimismus spricht aus dem Bekenntnis: „was an sich selbst gut erscheint, ist bei Gott schlecht, und was an sich verächtlich ist, das ist bei Gott gut.“ Man kann es den Göttern nicht recht machen. Das Verhältnis von Frömmigkeit und Glückseligkeit entspricht nicht der Wirklichkeit. — In den Busspsalmen tritt noch ein besonderes Moment hervor, das sich gleicherweise in den Beschwörungen wiederholt. Es ist von der Gottheit des Betenden die Rede, ohne dass ein bestimmter Göttername genannt wird. Ihr Zorn hat das Leiden verursacht und ihr Zorn muss versöhnt werden. Ob der besondere Schutzgott des Betreffenden gemeint ist oder ob an Laren zu denken ist, lässt sich nicht entscheiden. Vielleicht ist die Erwähnung des blossen ilu „Gott“ ähnlich zu erklären, ebenso die mit ilu zusammengesetzten Eigennamen, wie Amel-ili „Mensch Gottes“, Išme-ili „Gott erhört“. Durchsichtiger ist die Vorstellung von einer fürbittenden Gottheit, die sehr häufig zu finden ist. Die angerufene Gottheit soll sich mit den Bitten des Betenden vereinen, um den zürnenden Gott zu beruhigen. Als fürbittende Gottheit erscheint entweder der Schutzgott des Flehenden oder irgend eine Gottheit des Pantheons. In jedem Fall ist diejenige Gottheit, bei der sie für den Kranken vermittelnd eintreten soll, eine Gottheit höheren Ranges. Wenn in Busspsalmen von einem „unbekannten“ Gott die Rede ist, so ist darin nur ein Symptom des Polytheismus zu sehen, wie er besonders Zeiten synkretistischer Auflösung eignet. Der Betende stellt sich auch die Möglichkeit vor, dass die seine Krankheit verursachende Sünde ihm nicht bewusst ist, und fügt bei der Aufzählung aller erdenklichen Verschuldungen ein „die Sünde, die ich nicht weiss“ hinzu; ähnlich wird unter den aufgezählten Gottheiten, deren Zorn man möglicherweise verursacht hat, auch die

Gottheit, „die ich nicht weiss“, um der Gewissheit des Erfolges willen genannt. Alle Wünsche fassen sich in dem einen zusammen: in wiedergewonnener Gesundheit ein langes Leben zu führen und herrschergleich dahinzuwandeln. Die Gegenleistung für die Erhörung des Gebets wird sein: Lobpreis des Helfers, überfliessender Reichtum im Heiligtum des Gottes, reiche Opfer und reicher Kultus.

Das entspricht der allgemeinen und ursprünglichen religiösen Anschauung. Die Götter sind die erhabenen himmlischen Herren, die grossen und mächtigen, starken und unüberwindlichen. Der Himmel ist ihre glänzende Wohnung, alle Kräfte der Natur Zeugnisse ihrer Herrschergewalt, alle Güter der Erde Gaben der Götter. Aber unwandelbar wie die Götter selbst sind ihre Gesetze. Sie hüten die von ihnen geordneten Sittengesetze, sie sind die erhabenen Richter, gnädig dem, der allen Willen der Götter erfüllt, zornig gegen die Uebertreter. Einen grossartigen Einblick in die altbabylonische Kultur und Ethik gewährt der in Susa gefundene Denkstein Hammurabis, welcher eine in Paragraphen geordnete Gesetzessammlung, den Kodex Hammurabi, enthält. Aber für die Religionsgeschichte ist der Ertrag gering. Zwar gelten alle Gesetze als göttliche Offenbarung. Der Dioritblock enthält an der Spitze eine Reliefdarstellung, in welcher der Sonnengott von Sippar (das Denkmal ist von Sippar nach Susa als Siegestrophäe verschleppt worden) den Hammurabi als Richter einsetzt. Aber die Gesetze selber lassen den religiösen Einschlag vermissen. Nirgends wird das Verbot religiös begründet als Uebertretung göttlicher Satzung oder als Frevel gegen die Gottheit. Erwähnung verdient nur der Umstand, dass die Rechtspflege durch Priester im Bereich des Tempels stattfindet, mahar ili, d. h. vor der Gottheit. Das Hauptbeweismittel ist der Eid. Zweimal wird Gottesurteil angeordnet.

Aber das Schuldgefühl gegenüber den heiligen und hehren Göttern weist in den liturgischen Stücken über die gewöhnlichen Rechtsordnungen zum Schutz des Eigentums und des Lebens weit hinaus. Die zürnenden Götter richten die Sintflut an um der Frevel der Menschen willen. Ein bestimmter Anlass ist hier nicht angegeben, aber aus den Beschwörungsliturgien gewinnen wir einen Einblick in die Vorstellungen der religiösen Sittenlehre. Danach wird nicht nur die Vergewaltigung des Nächsten bestraft. Vergehen wider die kultischen Vorschriften ahnden die Götter; wer seinen Gott oder seine Götter verachtet, wer unreine Hände aufgehoben hat zum Gebet, mutwillig, leichtsinnig oder frevelhaft mit dem Eide umgegangen ist, wer Gelübde gebrochen oder Opfer verweigert hat, von dem wenden sich die Götter ab. Sie wachen

auch über das Verhalten zum Nächsten, dessen Besitzrecht im weitesten Sinne des Worts geschützt werden soll. Gefangene nicht freizulassen oder ungerecht zu binden, mit dem Munde aufrichtig, im Herzen falsch zu sein, ist ebenso Grund ihres Zürnens wie Gewalttaten. Die Eintracht der Familie zu zerstören wird als besonderer Frevel hervorgehoben. Auch mutwilliges Zerstören der Kreatur wird von den Göttern gestraft. Und wenn sie zürnen, wenn sie das gnädige Antlitz wegwenden, dann ist der Lebensgenuss dahin; nur Sühne kann den Zorn der Götter wenden. Leben und Tod ist in ihrer Hand. Die Götter sind Herren über Leben und Tod des einzelnen, wie über die Wohlfahrt des Landes. Unzählige Namen bezeugen für alle Götter des Pantheons diese Vorstellung als die allbeherrschende. Den Göttern verdankt man Ursprung und Dauer des Lebens. In dem Wunsche für die Schicksale des irdischen Lebens geht der Zweck der religiösen Handlungen auf. Langes Leben ist das grösste Göttergeschenk, dazu Wohlergehen in den irdischen Gütern, reiche Nachkommenschaft und endlich Schutz vor allen feindlichen Mächten. Die Könige als Lieblinge der Götter erbitten sich in demselben Sinne lange und glückliche Regierung, Herrschaft über alle Feinde und die Sicherung der Thronfolge für ewige Zeiten. Der eudämonistische Zug beherrscht alle religiösen Vorstellungen. Umgekehrt sind Niederlagen im Kriege und politisches Unglück, Krankheit und Siechtum, Seuchen, plötzlicher Tod, Ausrottung des Geschlechts die Strafe der zürnenden Götter. Da jeder Akt des privaten und öffentlichen Lebens irgendwie religiöse Bedeutung hat, so ist die babylonische Religion von einem lebendigen Gefühl der unbedingten Abhängigkeit und demütigen Ergebung beherrscht. Kalender mit kultischen Vorschriften zeigen, wie ernst die Könige es mit ihren religiösen Pflichten genommen haben. Denn kultische Werke, Tempelbauten und Tempelschmuck, Opfer und Fasten und die grosse Reihe der Zeremonien sind die den Göttern wohlgefälligen Werke. Sie wohnen ja in den Tempeln, die das Abbild ihrer himmlischen Wohnung sind. Und man meint sie um so fester an ihren Kultort zu binden, je herrlicher und reicher ihr Tempel ausgestattet, je prächtiger das Götterbild geschmückt wird und je reichlicher die Opferspenden fliessen. Die Tempelbilder, Statuen der Gottheiten, sind die Gewähr ihrer Gegenwart und damit ihres Schutzes. Diese Anschauung spielt bei der Politik der Sieger gegenüber den Besiegten eine Rolle. Es ist das grosse nationale Unglück, wenn im Krieg die Eroberer nicht nur Stadt und Tempel zerstören, sondern als höchsten Triumph das Götterbild entführen, und es ist alle Mühen eines Kriegs wert und ein Nationalfest ohnegleichen, wenn ein vor alten Zeiten geraubtes Götterbild

in sein Haus zurückgebracht wird. Entsprechend dieser Vorstellung hatte man die Meinung, dass die Götter einer zerstörten Stadt, weil obdachlos, zum Himmel emporsteigen oder wie Vögel, die aus ihrem Nest verscheucht sind, zum Himmel auffliegen. Die Götter sind trotz des Wohnens in ihrem Lande bei ihren Verehrern immer transzendental gedacht. Sie erscheinen ihren Schützlingen in Träumen, um sie vor Gefahren zu warnen oder ihnen Mut zu Taten einzuflössen oder ihnen ihre Befehle kundzutun. Schon Gudea erzählt von solchen Träumen, und die Gebete enthalten wiederholt die ausdrückliche Bitte um gute Träume.

Das Verhältnis der Götter zu den Menschen wird von der Anschauung beherrscht, dass alle Kunst und Wissenschaft göttliche Offenbarung ist und dass der Gott Herrscher und König in dem Gebiet ist, in welchem er verehrt wird. Infolgedessen wird die Königsherrschaft von den Göttern verliehen. Ins mythologische Gebiet spielt die Vorstellung von der geheimen Abkunft der Könige, wie sie die schon erwähnte Geburtslegende Sargons I. enthält, den Ištar lieb gewinnt und zur Herrschaft beruft. Denn auf die Dynastiengründer werden die Züge des siegreichen Jahrgottes übertragen, welcher eine neue Weltordnung inauguriert. Sie sind geheimer Abkunft. Der Priesterfürst Gudea sagt zur Göttin Ninâ: Ich habe keine Mutter, du bist meine Mutter, ich habe keinen Vater, du bist mein Vater (vgl. auch den Etanamythus § 23). Wie die Könige ihre Herrschaft der Gunst eines höchsten Gottes verdanken und unter seinem Schutz und seiner Leitung stehen, so haben auch die andern Menschen ihren Schutzgott. Er wendet sich von dem Sünder ab, und die Busspsalmen flehen den Schutzgott an, dass er sich dem reuigen Sünder wieder zuwende. Sie gehen den Frommen als gute Dämonen zur Seite. Hauptsächlich aber vertreten sie ihn vor den Göttern, indem sie Fürsprache einlegen. Oft wird auf Siegelzylindern abgebildet, wie ein Betender, vom Schutzgott geführt, sich dem Gott naht, zu dem er sich wenden will. „Dein Schutzgott halte dein Haupt zum Guten" findet sich als Wunschformel in Briefen der Hammurabizeit. Wie der Tempel das Bild des Gottes, so hatte das Privathaus seinen Hausgott. Den Laren ist ein besonderer heiliger Raum im Hause reserviert, und zwar im hintersten Teil des Hauses, wie der Grundriss eines babylonischen Hauses angibt.

Unwürdige Vorstellungen werden von den Göttern ferngehalten. Die unwürdige Darstellung, dass die Götter vor dem höchsten Gott in demütiger Stellung wie winselnde Hunde stehen oder in Furcht vor der himmelanstürmenden Flut wie Hunde am Himmel Anus kauern,

muss als poetische Uebertreibung gelten, durch welche Marduks hocherhabene Stellung über die andern Götter drastisch ausgemalt wird. Die Götter selbst stellt man sich in Menschengestalt vor, die Symbolisierung der Götter durch Tiergestalten wird kaum ursprünglich sein. In einzelnen Fällen ist die sekundäre Herleitung göttlicher Tiersymbole aus dem Tierkreis zweifellos.

Viele Züge des Kultus zeigen den frommen Sinn und den Eifer in den gottesdienstlichen Verpflichtungen. Die Schattenseite ist der immer wachsende Aberglaube. Das Pantheon wird fortgesetzt erweitert, die Inkantationen übertreffen noch die historischen Denkmäler in der Aneinanderreihung unzähliger Götter. Man ist des Erfolges dann um so sicherer, wenn man keinen vergessen hat. Assurnaṣirpal (884—860 v. Chr.) erwähnt 6500 Götter nebst 300 Igigi und 600 Anunnaki, wobei astronomische Vorstellungen hineinspielen (s. § 15). Eine ganz hervorragende und geheimnisvolle Rolle spielt der Name der Gottheit. Der Name des Gottes ist der Inbegriff der göttlichen Macht, darum ist er Beschwörungsmittel. Der allen, auch den Göttern, unbekannte Name Eas ist der wunderbare Schlüssel für alle Geheimnisse der verborgenen Geisterwelt. Vielleicht erklärt es sich dadurch, dass in Beschwörungsformeln gern die älteste ideographische Schreibweise der Götter gebraucht wird und dass verschollene Götternamen hier wieder zum Vorschein kommen. Auffällig mehren sich Gestirndienst und Zauberei. Besonders sind es die kosmischen Vorgänge, welche religiöse Bedeutung gewinnen und mit abergläubischen Ideen ausgeschmückt werden. Die Priesterastrologie, welche die Harmonie der kosmischen Erscheinungen und die unwandelbare Ordnung der himmlischen Welt erkannte, setzte dieselben zu dem Wechsel der irdischen Dinge in Beziehung. Alle die Regelmässigkeit störenden Naturkräfte werden zu bösen Dämonen, und alle hervorragenden und besonderen Vorkommnisse werden ihrem Einflusse zugeschrieben. Wenn auch nur die äusserlichste Auffassung dieser astrologischen Religionsform volkstümlich geworden ist, so hat sie doch auf die religiösen Anschauungen und Gewohnheiten einen bedeutenden Einfluss gehabt und auf das Volk einen grossen Reiz ausgeübt. Die zeitgenössischen biblischen Zeugnisse sehen in der babylonischen Religion nur noch den Aberglauben des Sterndienstes und der Zauberei, der Beschwörungen und Wahrsagungen. Man versammelt sich nachts auf dem Söller des Hauses, die Sterne anzubeten und zu opfern. Deuterojesaias nennt die babylonischen Götzendiener spöttisch Himmelskundige und Sterngucker. Das Zeugnis des Propheten wird inschriftlich aus der assyrischen Zeit bestätigt. Wie weit diese Kultform zurückreicht, lässt sich nicht

bestimmen. Das Hauptwerk der astrologischen Omina wird auf den sagenhaften ältesten nordbabylonischen König Sargon zurückgeführt. Dass Astrologie und Mantik an sich bis in sehr frühe Zeit unserer Kenntnis der babylonischen Religion zurückreichen (Gudea), wurde schon erwähnt.

§ 20. Das Leben nach dem Tode.

Literatur: Alfred Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode 1887; Jensen, Die Kosmologie der Babylonier 1890; derselbe, Babylonische Mythen und Epen KB VI, 1; Halévy, Revue de l'histoire des religions 1888 und Revue sémitique 1893 ff. Vgl. ausserdem die einschlägigen Kapitel in KAT³ und ATAO, Hommel, Die Insel der Seligen 1901, sowie A. Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern in AO I, 3², 1903.

Das schlimme, allen Menschen gleichmässig drohende Verhängnis ist der Tod. Niemand kann dem Todesgeschick entrinnen, nichts kann vom Tode befreien, und nur die Bitte um Aufschub, um langes Leben und Greisenalter bleibt dem Menschen übrig. Wer die Pforten des Totenreiches betreten, mit dem ist's aus nach uraltem Gesetz. Freudlos, hoffnungslos ist die Stätte der Toten, die tiefe Nacht erleuchtet kein Licht, alles ist Verwesung, und nur ein kümmerliches und beklagenswertes Schattenleben bleibt übrig von der irdischen Herrlichkeit. Nur eins ist noch schrecklicher als hinabzufahren in das Schattenreich. Schmachvoll und qualvoller ist's, unbegraben zu bleiben. Kein bittereres Leid mag man einem Feinde erweisen, als grausam ein Grab ihm zu weigern oder das Grab zu schänden. Ruhelos irrt der umher, der nicht die Ruhe im Grabe findet. — Der Staub der Verwesung lagert über dem Totenreich, Staub breitet sich aus über Tor und Riegel, Staub ist die Nahrung ihrer Bewohner: so wird in poetischer Form dieser Gedanke in der Höllenfahrt der Ištar ausgedrückt, wo eine Beschreibung der Unterwelt und Schilderung des Lebens im Totenreich gegeben wird. Im Westen, da wo die Sonne versinkt, ist der Eingang zur Totenwelt, zu dem Land ohne Heimkehr. Als eine grosse Stadt, mit einem ungeheuren Palast, wird der Herrschaftsbereich Allatus, der Göttin der Unterwelt, dargestellt. Sieben Mauern umgeben das grosse Gefängnis. Kein Licht leuchtet den Toten. Ihr Wehgeschrei durchdringt das Dunkel. Sie leben an einem Orte des Schreckens und der Klage. Könige und Priester, die Grossen der Erde, fallen alle demselben trostlosen Geschicke anheim. Nackt erscheinen die Toten vor der schrecklichen Allatu, in ein Flügelgewand gekleidet schweben sie Schatten gleich einher. Kein Unterschied ist zwischen Guten und Bösen, alle trifft das gleiche Los. Tonkegel, welche vermutlich aus Särgen stammen, enthalten Inschriften mit der Bitte, den Sarg an

seinem Orte (und damit den Toten in Ruhe) zu lassen und schliessen mit dem Segenswunsch: droben sei sein Name gesegnet (auf Erden), drunten trinke sein abgeschiedener Geist klares Wasser (in der Unterwelt). Aber der Wunsch, dass die Toten klares Wasser trinken möchten, berechtigt nicht, eine Hölle und ein Paradies im Totenreich zu unterscheiden. Den Verstorbenen zu einem frischen Trunk zu verhelfen, ist die Hauptaufgabe der Hinterbliebenen, wie die Totenriten zeigen. Dagegen ist wohl anzunehmen, dass das Geschick der Totengeister ein verschiedenes war. Glücklich das Los der im Kampf ruhmvoll Gefallenen und ehrenvoll Bestatteten vor dem Los der Erschlagenen, denen niemand zu einem ehrlichen Begräbnis hilft und um die niemand sich kümmert, und wohl dem Toten, dessen Nachkommen sich um den Verstorbenen kümmern. Auch ein Totengericht kennen die Babylonier. Die Anunnaki sind die Totenrichter (vgl. § 15). Sie entscheiden, nachdem der Tote feierlich vorgeführt ist, mit der Göttin Mammetu die Geschicke und „setzen Tod und Leben fest". Auf diese einzelne Stelle weitgehende Schlüsse zu bauen, ist bedenklich. Mit dem Totengericht könnte auch das Amt der Bêlit-ṣêri zusammenhängen. Sie ist die „Schreiberin der Unterwelt", die vor der Unterweltsgöttin kniet. Man wird an die Stellung Nebos beim babylonischen Neujahrsfest erinnert, der als Schreiber der Geschicke vor Marduk steht.

Die Kenntnisse über die babylonischen Begräbnissitten und Trauergebräuche sind allerdings spärlich. Zwar sind viele Gräber mit Tonsärgen aufgedeckt worden, aber es haben sich keine Epitaphien gefunden und das Alter der Gräber ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Doch zeigen die in Nippur und nach den neuesten Ausgrabungsberichten auch in Assur rings um den Tempelturm gefundenen Gräber, dass das Begraben Sitte war. Die sog. Geierstele aus der Zeit Gudeas stellt das Begräbnis Gefallener dar; sie sind nackt übereinander geschichtet in wechselnder Stellung, so dass das Haupt auf den Füssen des darunter Beerdigten ruht. Die „Hadesreliefs" bilden in der Mittelszene den Leichnam in Tücher gewickelt ab. Auch das Einbalsamieren wird erwähnt. Den Toten gab man Geräte und Speise und Trank mit ins Grab. Aber auch dann noch versah man die Verstorbenen mit Nahrung. Libationen wurden an den Gräbern dargebracht. Der Sohn hat die Pflicht, den Verstorbenen mit frischem Wasser zu versorgen. In einem Fluch heisst es: Ninib möge ihn (den Frevler) des Sohnes, des „Wasserausgiessers" berauben. Es gab auch eine besondere Priesterschaft der „Wasserausgiesser", welche Libationen an Gräbern darbrachten. — Die im Orient bis heute üblichen Trauerzeremonien finden sich auch im alten Babylonien: Klagemänner

und Klagefrauen stimmen den Trauergesang an, die Leidtragenden geben ihrem Schmerz durch lautes Jammern Ausdruck, sie zerreissen das Gewand, raufen sich den Bart, scheren das Haupthaar und ritzen sich mit Messern.

Ist das Todesgeschick unvermeidlich, so ist Gesundheit, langes Leben und Nachkommenschaft das Lebensglück, und Krankheit, früher Tod, Ausrottung des Geschlechts der Götter Zorn. In einem aus dem Ende des 3. Jahrtausends stammenden Fragment des Gilgamešepos, das von der bekannten Rezension wesentlich abweicht, sagt der Gott Šamaš und die Göttin Sabitu dem Gilgameš, er suche vergeblich die Unsterblichkeit zu erlangen. „Als die Götter die Menschen schufen, haben sie ihnen den Tod auferlegt (vgl. auch den Adapamythus § 22), das Leben (d. h. Unsterblichkeit) haben sie sich vorbehalten.“ Daran wird die hedonistische Lebensregel geknüpft, das Leben zu geniessen, zu essen und zu trinken, sich am Leben, an Weib und Kind zu erfreuen, solange man das Leben hat.

Nur mythologische Vorstellungen weisen über diesen düsteren Gedankenkreis hinaus. Eine geringe Hoffnung eröffnet sich in den Mythen von Tammuz und Ištar, von der Insel der Seligen und von der Möglichkeit, Tote zu beschwören. Im Innersten des Totenreiches, sorglich und ängstlich gehütet von den bösen und neidischen Dämonen, findet sich der Lebensquell. An verborgenem Orte wächst die Verjüngungspflanze. Ištar erzwingt den Eingang in die Unterwelt und wird, der Unterwelt verfallen, durch die List der Götter befreit. Allatu muss sie mit den Wassern des Lebensquells besprengen lassen und ihr die Freiheit geben. Dem Gilgameš enthüllt Ut-Napištim den geheimen Ort des verjüngenden Wunderkrauts. Aber es wird ihm wieder entrissen. Nur das erreicht er, dass Eabanis, des verstorbenen Freundes Geist, aus der Erde wie ein Windhauch hervorgeht, mit ihm zu reden. Die Totenbeschwörungen können nichts anderes gewesen sein als Zeremonien, die entweder den Verstorbenen einen sonst entbehrten Genuss bereiten sollen oder Geistererscheinungen bezwecken.

Zwei Menschen sind dem allgemeinen Schicksal durch die Huld der Götter entgangen. Ut-Napištim und sein Weib führen, unsterblich, ein göttergleiches Leben auf der Insel der Seligen. Ut-Napištim ist wohl mit Enmeduranki identisch, dem sagenhaften Ahnen der Wahrsagepriester, von dem es heisst, dass ihn Šamaš und Ramman in ihre Gemeinschaft berufen haben. Nur wer es wagt, wie Gilgameš die Gewässer des Todes zu überschreiten und die furchtbarsten Gefahren zu überwinden, mag die Insel der Seligen schauen. Sie ist der Mündung der Ströme vorgelagert. Es wird an einen kosmischen Ort

zu denken sein, nicht nur an das irdische Eridu. Denn es scheint ausser Zweifel, dass die Insel der Seligen im fernen Westen zu suchen ist. Hier ist die heilende Lebensquelle und das verjüngende Lebenskraut. Šamaš allein kennt den Weg dahin und durchläuft ihn in seiner täglichen Bahn. — Die Vorstellungen von dem Gewässer des Todes, den Höllenpforten, der Seligeninsel an der Mündung der Ströme sind mythologischer Natur. Es mögen sich damit wohl Vorstellungen von fernen Ländern und sagenhaften Stätten verbunden haben, von denen eine märchenhafte Kunde gekommen war. Man suchte sehnsüchtig die Lebensgefilde. Aber es wird unmöglich sein, den Weg des Gilgameš nach der Insel der Seligen mit geographischen Begriffen zu beschreiben, da dunkle geographische Vorstellungen und mythologische Ideen ineinander greifen und die Aussagen verwirren. Der Weg zur Insel der Seligen geht über das Gebiet hinaus, das eines Menschen Fuss betreten hat. Die Gewässer des Todes führen in das Gebiet Eas, die unterirdische Welt. Dort liegt die Insel der Seligen auch. Auf dem Wege dahin sah man wohl von ferne das Totenreich, wie aus dem Gespräche des aus der Unterwelt beschworenen Eabani mit Gilgameš hervorzugehen scheint.

Darstellungen der Unterwelt geben die sog. Hadesreliefs, welche nach der babylonischen Anschauung das Universum mit seinen drei Abteilungen, Himmel, Erde, Unterwelt, zeigen. Die Rückseite der Tafel beherrscht ein männliches, leopardenähnliches, geschupptes Ungeheuer mit vier Flügeln und einem Schwanz in Gestalt einer Schlange. Das Ungeheuer schaut über die Tafel weg wie über eine Mauer, das Gesicht der Bildseite zugewandt, auf dem oberen Rande liegen die Tatzen. Auf der Reliefseite wird zuoberst der Himmelsraum durch die Gestirne und durch Göttersymbole angedeutet, welche die grosse Göttertrias und die sieben Planetengottheiten versinnbildlichen. Darunter befinden sich sieben Gestalten mit Tierköpfen, die den Himmel stützen, vielleicht die sieben Sturmwinddämonen. Die dritte Abteilung zeigt eine Totenszene. Der Tote liegt auf einem Lager, eingehüllt. Das dargebrachte Rauchopfer deutet auf eine Beschwörungszeremonie. Zwei Fischmenschen, schützende Dämonen, bewachen das Lager. Auf der andern Seite kämpfen zwei böse Dämonen, neben ihnen steht eine menschliche Gestalt mit segnendem Gestus. Die letzte Abteilung zeigt das Ufer der Unterwelt. Unten schwimmen Fische, rechts stehen Bäume. In der oberen Ecke allerhand Embleme (oder Geräte?). Auf dem Wasser schwimmt ein Kahn, darin liegt ein Pferd in den Knieen. Ein Weib, Allatu oder Ereškigal, die Göttin der Unterwelt, oder sonst ein Unterweltsdämon, kniet mit einem Bein auf dem Tier, mit einem Fuss tritt sie ihm auf den Kopf. Es ist eine nackte hundsköpfige Gestalt, sie drückt in jeder Hand eine Schlange, an ihren Brüsten saugen ein Schwein und ein Hund. Hinter ihr steht mit erhobener Rechten ein geflügeltes Ungeheuer.

Dass es sich um Amulette zu Beschwörungszwecken handelt, zeigt eine ähnliche in Babylon gefundene kleine Steintafel, welche kranken Kindern gegen Labartu, den bösen Dämon der Kinderkrankheiten, um den Hals gehängt werden sollte.

§ 21. Weltschöpfung.

Literatur: Die bisher bekannten Texte mit neu aufgefundenen Fragmenten des babylonischen Weltschöpfungsepos bei King, The seven tablets of creation 2 vol. 1902. Uebersetzungen: Zimmern bei Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895; Delitzsch, Das babylonische Weltschöpfungsepos 1896; Jensen, in KB VI, 1 Assyrisch-babylonische Mythen und Epen 1900; Winckler, Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament (KIT)^2 1903. Erklärungen zur babylonischen Kosmogonie ausserdem Jensen in KB VI, 1, 229 ff; Zimmern, Biblische und babylonische Urgeschichte in AO II, 3^3 1903 und KAT^3 p. 488 ff, 584 ff.; A. Jeremias in ATAO p. 15, 13, 49 ff. Weissbach, Babylonische Miscellen. Heft 4 der wissenschaftlichen Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft 1903.

Die babylonischen Mythen sind Astralmythen[1] oder wenigstens von der Ideenwelt des Astralschemas beeinflusst. Dem Jahreslauf der grossen Gestirne, Sonnenjahr und Mondjahr, entspricht der Kreislauf der Aeonen im Weltenjahr. Berossus nimmt einen Zyklus von 36000 Jahren an. Im Verlauf eines Weltenjahres läuft die Frühjahrssonne durch die zwölf Zeichen des Tierkreises, was in Wirklichkeit in einem Zeitraum von 26000 Jahren geschieht, indem der Frühjahrspunkt, das Frühjahrsäquinoktium, in mehrtausendjährigen Perioden die zwölf Tierkreisbilder rückläufig durchwandert (Präzession der Sonne). Der Weltenmythus geht von der Vorstellung aus, dass einstmals die Frühjahrssonne im Bereich der Unterwelt, der Wasserregion, gestanden hat. Im Mythus ist das die Zeit des Urchaos und der Sintflut, soweit diese noch Anklänge an einen astralen Weltenmythus verrät. Das Hervorgehen und Auftauchen der Frühjahrssonne aus der Wasserregion ist der Sieg des Lichts über die Finsternis, der Sieg des Frühjahrsgottes über die Urflut, die Zeit der Weltschöpfung oder richtiger Welterneuerung, in welcher die Götterwohnungen auf dem himmlischen und irdischen Erdreich begründet werden, denn beide Reiche sind vordem von der Wasserregion überflutet. Deutlicher als die Spekulationen von Weltzeitaltern und Weltenjahren bilden die Mythen die entsprechenden Naturvorgänge des Jahreslaufs ab. Im Winter durchläuft die Sonne die Wasserregion des Tierkreises. Das Erscheinen der Sonne im Frühjahrsäquinoktium ist der alljährliche Sieg des Frühjahrssonnengottes über die unterirdischen winter-

[1] Den Mythen und Epen wird in der hier folgenden Darstellung ein breiterer Raum gewährt, als ihnen innerhalb der Religionsgeschichte gebührt, weil die Ueberlieferungen rein religiösen Charakters spärlich sind. Bei einer zusammenfassenden Darstellung und Beurteilung der hauptsächlichen mythologischen Stücke waren einzelne Wiederholungen unvermeidlich, die besonders die Paragraphen 7—10 betreffen.

lichen Mächte. Im Frühjahrsfest wird der Sieg des Sonnengottes gefeiert. An diesem Tage wiederholt sich alljährlich im kleinen der Schöpfungsmorgen der Welt; Marduk, der Gott der Frühjahrssonne, triumphiert über das Urchaos und erneuert die Welt. Dieselben Erscheinungen kehren auch im Tageslauf wieder, die Morgensonne durchbricht das Dunkel der Nacht und vertreibt alle bösen Geister. Jeder Morgen ist wiederum ein Abbild des Schöpfungsmorgens im kleinsten. Einen Tagessonnenmythus stellt die Legende vom Vogel Zû und dem Raub der Schicksalstafeln dar. Die astralen Vorgänge, welche den Weltschöpfungs- und Sintflutmythologien zu Grunde liegen, sind beim Mond dieselben wie bei der Sonne. Der Mond, der in Monatszyklen den Tierkreis durchläuft, trifft allmonatlich mit der Sonne in einem Zeichen des Tierkreises zusammen (Neumond), der Frühjahrsneumond im Zeichen des Frühjahrsäquinoktiums; darum wandert auch der Frühjahrsvollmond wie die Frühjahrssonne im Verlauf eines Weltenjahres durch den Tierkreis.

Die grosse babylonische Weltschöpfungserzählung, das Siebentafelepos Enuma eliš, so nach den Anfangsworten „als droben" genannt, ist ein Sonnenmythus, welcher den Stadtgott von Marduk als Schöpfergott und Götterkönig und Weltregenten verherrlichen soll. Marduk wird König in der Götterwelt nach übereinstimmendem Rat der Götter, ihm werden zum Lohn für die Besiegung des Urchaosdrachen die Schicksalstafeln übergeben, das erste Frühjahrsfest, Zagmuk, wird ihm zu Ehren im Himmel gefeiert. Das babylonische Epos schliesst deshalb mit einem höchsten Lobpreis auf Marduk, den Herrn (bêl) der Götter. Die erhaltenen Fragmente der sieben Tafeln zeigen, dass das Epos metrisch und strophisch gegliedert war. Anu, Bel und Ea sind die drei grossen Götter wie im Pantheon, aber das Epos weiss noch von älteren Göttergeschlechtern, deren Erzeugern, die im weiteren Verlauf der Handlung bis auf Anšar in den Hintergrund treten. Die ersten Götter gehen paarweise, wie es scheint in geschlechtlicher Differenzierung, aus dem Urchaos hervor. Tiamat, der Urchaosdrache, ist die Mutter der Götter. Das Urchaos ist also der Anfang der Dinge. — Ergänzt werden die inschriftlichen Fragmente durch die Ueberlieferungen des Berossus und Damascius. Die neu aufgefundenen Texte haben die Zuverlässigkeit ihrer Berichte erneut bestätigt.

Der Inhalt des Siebentafelepos ist folgender: (Tafel I) Uranfänglich existierte weder Himmel noch Erde, sondern allein die vereinigten Wasser des uranfänglichen Ozeans, Apsû, und der Allmutter Tiamat mit ihrem Sohne Mummu. Da wurden die Götter geschaffen, über das Wie wird nicht reflektiert. Als erstes Götterpaar entstehen Lahmu

und Laḫamu, nach langer Zeit das zweite, Anšar und Kišar, das (männliche) Himmels- und das (weibliche) Erdprinzip. Der Text erwähnt noch von den folgenden Göttern Anu und bricht dann ab, aber Damascius zeigt, dass dem Paare Anšar und Kišar die Göttertrias Anu, Bel und Ea folgt und danach von Ea und der Göttin Damkina Marduk (d. i. ursprünglich Marduk von Eridu) geboren wird. Apsû, Tiamat und Mummu beschliessen den Kampf gegen die neuen Götter, denn Apsû wird durch „den Weg“ der Götter in seiner Ruhe gestört. Es handelt sich, wie der Verlauf des Epos zeigt, um die Vorbereitungen der neuen Götter zur Herstellung eines geordneten Kosmos und der himmlischen Götterwohnungen. Ea erhält Kenntnis von der Verschwörung und macht Apsû und Mummu unschädlich. Nun rüstet Tiamat zum Rachekampf. Auf Seite der Tiamat und des von ihr erschaffenen Heeres von elf Chaosungeheuern steht Kingu, der von ihr zum Gemahl erhoben und mit den Schicksalstafeln betraut wird. Die elf Ungeheuer sind die Tierkreisbilder, Kingu führt sie an, das zwölfte ist stets in der Sonne verschwunden. (Tafel II) Ea teilt die Kunde von der Verschwörung Anšar mit. Dieser wendet sich entsetzt an seinen Sohn Anu mit der Aufforderung, dass er den Kampf gegen Tiamat aufnehme. Nach vergeblichen Versuchen wendet sich Anu an Marduk. Er lässt sich zum Kampf bereden, stellt aber die Bedingung, in der Götterversammlung das Regiment zu führen und die Geschicke zu bestimmen. (Tafel III) Ein Göttermahl wird veranstaltet, und als die angsterfüllten Götter trunken sind, erreicht Anšar ihre Zustimmung zu Marduks Bedingung. (Tafel IV) Sie setzen ihn zum Könige ein, und er bekommt die Bestimmung der Geschicke. Ein Wunder, durch das blosse Wort vollbracht — eine nur hier bezeugte Vorstellung —, bestätigt in merkwürdiger Weise seine Macht. Ein Gewand wird vor ihm hingestellt mit der Aufforderung: „vernichten und schaffen befiehl, so soll es werden“. Auf Marduks Befehl wird das Gewand vernichtet und unversehrt wieder hergestellt. Mit herrlichen Waffen, unter denen Winde, Blitz, Donnerkeil, glühende Lohe, sowie ein Fangnetz sind, geht er auf Tiamat los. Er hebt seine grosse Waffe, abûbu. Dasselbe Wort wird von der Sintflut gebraucht. Den Sturmwind lässt er in ihren offenen Rachen fahren und schiesst einen Lichtpfeil nach. So besiegt er Tiamat und ihr Heer nach furchtbarem Kampf, nimmt Kingu die gestohlenen Schicksalstafeln weg und legt sie an seine Brust.

Die elf Ungeheuer werden gebunden, aber geschont. Textfragmente eines späteren Schöpfungsmythus zeigen, wie die besiegten Götter als Sternbilder an den Himmel versetzt werden. Marduk, der an Stelle Kingus tritt, steht vor dem zwölften der Tierkreisbilder, denn

eins von den zwölfen ist immer in der Sonne verschwunden (s. o.). Dann teilt Marduk den Leib der Tiamat. Die eine Hälfte begrenzt als Himmelsozean fortan das himmlische Gebiet der siegreichen Götter. Ueber dem Himmelsozean wird Ešara, der Götterpalast, erbaut, wie die Erde über dem apsû, der Wassertiefe, der unteren Welt. Zunächst wird der Tierkreis als Riegel vorgeschoben, dass sich die oberirdischen Wasser nicht mit den unterirdischen vermengen können. Die Tierkreisbilder sind die Wächter, welche das verhüten. Dann misst Marduk den apsû, den Himmelsozean, und errichtet nach seinen Verhältnissen den Himmelspalast Ešara als Wohnplatz für die drei grossen Götter Anu, Bel und Ea. Es ist der über dem siebenstufigen Tierkreis sich erhebende himmlische Bau, die eigentliche Wohnung Anus[1]. (Tafel V) Hierauf wird der Tierkreis als Standort für die grossen Götter (die sieben Planeten) festgesetzt, die Einteilung des Jahres, der Monate, der Standort des Nibiru, in welchem der Lauf der Sonne (oder des Mondes) den Höhepunkt erreicht, die vier Weltecken als Hauptpunkte der Sonnenbahn, der Lauf des Mondes. Ein grosser Teil der V. Tafel fehlt. (Tafel VI) Feierlich wird der Bericht der Menschenschöpfung eingeleitet. Marduk sagt zu Ea: „Blut will ich nehmen, Gebein will ich sammeln (möglich ist auch die Lesung: „Lehm will ich abkneifen")[2], will hinstellen den Menschen, der Mensch möge . . ., will erschaffen den Menschen, dass er bewohne (die Erde?), auferlegt sei ihm der

[1] Genau so wird in einem andern Schöpfungsfragment, in welchem Anšar der Weltenbauer ist, die Bildung der irdischen Welt berichtet. Ueber dem apsû, der Wohnung Eas (hier ist nicht der Himmelsozean gemeint, sondern der unterste Teil des dreigeteilten Kosmos), gegenüber dem Himmelspalast Ešara, baut er die untere Welt als Wohnung für Bel, den Herrn der Erde. Es wird für die Erde derselbe Ausdruck ašratum gebraucht, mit dem im Epos Enuma eliš die Erde erwähnt wird bei der Erschaffung der himmlischen Welt, die als Gegenbild zur unteren Welt (ašratum) gebildet wird.

[2] Der Schöpfungsbericht des Berossus erzählt die Erschaffung der Menschen in der Weise, dass Bel (d. i. Marduk) befohlen habe, ihm den Kopf abzuschlagen, mit dem herabfliessenden Blute die Erde zu vermischen und so Menschen (und Tiere) zu bilden. Statt „Blut will ich nehmen" kann auch „mein Blut will ich nehmen" übersetzt werden. Dass der Mensch aus Lehm gebildet ist, wird auch sonst in babylonischen Texten angenommen. Der Menschenschöpfer ist in andern Texten Ea oder die Göttin Aruru. — Ein neu aufgefundenes Ritual beim Wiederaufbau von Tempeln bestimmt, dass vor Beginn des Baues nach Opfern und Zeremonien die Weltschöpfungserzählung: Enuma ilu Anu ibnû šamê „als Anu den Himmel schuf" über den Bauziegeln rezitiert werden soll. Ein Stück des Schöpfungsberichts ist in dem Tempelritual erhalten. Ea ist hier der Schöpfer von dii minores und Menschen. — Anu als Schöpfergott wird auch in einer von Meissner in MVAG 1904, 3 veröffentlichten Beschwörung gegen Zahnschmerzen genannt. Die Beschwörung beginnt: „Seit Anu den Himmel schuf."

Dienst der Götter, diese seien in ihren Götterkammern (das Allerheiligste des Tempels). (Tafel VII) Das Epos schliesst mit einem Lobpreis Marduks (s. § 13) und mit der Ermahnung zu seiner Verehrung, da von ihm das Heil abhängt und kein Gott seinen Zorn wenden kann.

Das Epos Enuma eliš liegt in assyrischer Uebersetzung aus der Bibliothek Assurbanipals vor und spiegelt die durch Hammurabi geschaffene politisch-religiöse Situation ab. Bruchstücke anderer Schöpfungsgeschichten zeigen, dass in verschiedenen Priesterschulen verschiedene mythologische Traditionen herrschten. In einem solchen Schöpfungsfragment, in einer Abschrift aus neubabylonischer Zeit erhalten, das wie die Höllenfahrt der Ištar bei einer Beschwörung rezitiert wurde, fehlt der Drachenkampf. Dieser Schöpfungsbericht beginnt auch mit den urchaotischen Zuständen. Es gibt weder himmlische noch irdische Götterwohnungen und kein Material zum Bau. Alles war Meer. Da wird zunächst das Reich Eas, der apsû mit dem himmlischen Eridu, geschaffen, die himmlischen Götterwohnungen. Dann baut Marduk über dem apsû die Erde, indem er auf der Wasserfläche Rohrgeflecht und Erdmasse zu einem Damm aufschüttet. „Damit die Götter in Wohlbehagen darauf wohnen sollten", schuf er mit Aruru das Menschengeschlecht und die Tiere und die Pflanzenwelt. Zuletzt entstehen die irdischen Kultstätten. — Der Mythus vom Kampf mit Labbu verlegt den Drachenkampf in die Zeit der Menschheitsgeschichte. Ein meergeborener Drache, Labbu, bedrängt die Menschen, die schon in Städten wohnen. Bel zeichnet beschwörend das Bild des Labbu an den Himmel (vielleicht ist an die Milchstrasse zu denken, auf den babylonischen Tierkreisbildern als grosse Schlange dargestellt, die sich um den Tierkreis windet). Die Götter geraten in grosse Angst und wenden sich an Sin um Hilfe. Schliesslich gelingt es einem Gott, das Ungeheuer zu töten. Er fährt im Wetter herab, das Lebenssiegel wie einen schützenden Schild vor sich haltend, und tötet den Drachen, dessen Blut drei Jahre und drei Monate Tag und Nacht dahinfliesst. — Der Mythus von der Beraubung des Bel durch den Sturmvogelgott Zû ist durchsichtig: die Morgensonne wird bei ihrem Aufgang vom Gewittersturm verhüllt, Winterstürme weichen dem Wonnemond. Bel wird von Zû in seiner Wohnung belauscht. Der neidische Gott verlangt nach den Insignien der Herrschaft: Krone, Gewand und Schicksalstafeln, und fasst den Plan, sie zu rauben, damit er der Götter Geschicke bestimmen könne. Lauernd verbirgt er sich vor dem Saal der Schicksalskammer unter dem Berge des Sonnenaufganges, den Anbruch des Tages erwartend. Als Bel die glänzenden Gewässer aus-

giesst (Morgenrot), sich die Krone aufsetzt, sich auf dem Thron niederlässt, entreisst er ihm die Schicksalstafeln und flieht damit in die Berge. Eine entsetzliche Verwirrung ist die Folge. Glühend und versengend fallen die Strahlen des zornigen Gottes auf die Erde. Vergeblich fordert Anu verschiedene Götter, zuerst seinen Sohn Ramman, den Herrn der Winde und des Wetters, auf, dem Räuber die Schicksalstafeln wieder zu nehmen. Vergeblich verheisst er ihnen die oberste Stellung unter den Göttern. Weder er noch ein anderer Gott mag das Wagnis unternehmen. Hier bricht der Text ab, der sicher mit der Besiegung des Zû und mit der Erhebung des Siegers zum Götterkönig geendet hat. Einmal wird Marduk „Zerschmetterer des Schädels des Zû“ genannt.

§ 22. Sintflut. Atraḫasismythen.

Literatur: Die betreffenden Abschnitte bei Jensen in KB VI, 1, Zimmern in KAT³, Winckler in KIT² und A. Jeremias in ATAO. Ausserdem Usener, Sintflutsagen; Böklen, Die Sintflutsage in ARW VI, 1 und 2 (1903).

Auch die Sintflutgeschichte ist ein Astralmythus, wie die Weltschöpfungsgeschichte, und es liegen der Sintflut dieselben Vorstellungen zu Grunde wie der Weltschöpfung (s. § 21). Es ist möglich, dass auch die Sintflutgeschichte ursprünglich als Chaos- und Schöpfungsmythus und nicht als Mythus von der Weltzerstörung gedacht ist. Jedenfalls aber tritt der Naturmythus hinter den Vorstellungen von einem geschichtlichen Ereignis zurück. Die Erde wird von der Sintflut überflutet und das Menschengeschlecht vernichtet. Die Babylonier scheiden in ihrer Geschichtsüberlieferung Könige vor der Flut und nach der Flut. Ut-Napištim ist einer der sagenhaften Könige vor der Flut. Als Astralmythus kann die Sintflut ebenso Sonnen- wie Mondmythus, der Held der Sintflut ebenso Sonnenheros mit dem Sonnenschiff wie Mondheros mit dem Mondkahn sein, der Mythus kann sich ebenso auf das Sonnenweltjahr oder Mondweltjahr beziehen (s. § 7). In der Sintflutgeschichte des Gilgamešepos scheinen die auf den Mond bezüglichen Anspielungen vorzuherrschen. Es ist auffällig, dass Sin ganz zurücktritt in der Erzählung vom Eingreifen der Götter, während Šamaš den Anfang der Flut bestimmt. Ut-Napištim geht am Abend in die Arche. Die Siebenzahl begrenzt die Ereignisse. Die vier Planetengötter werden in der dem Mondzeitalter entsprechenden Reihenfolge paarweise genannt: Nebo und Marduk, Nergal und Ninib, der Herbstgott vor dem Frühjahrsgott, der Wintergott vor dem Sommergott.

Der ausführliche Sintflutbericht steht innerhalb der Erzählungen des Gilgamešepos, ist aber sicher ursprünglich ein für sich bestehender,

abgeschlossener Mythus gewesen. Er füllt die besterhaltene 11. Tafel des Epos zum grossen Teile aus. Das Gilgamešepos stammt aus der Bibliothek Assurbanipals. Aber es sind von Scheil auch Fragmente einer anders gearteten Sintflutlegende aus altbabylonischer Zeit, vermutlich aus der Sonnenstadt Sippar stammend, gefunden worden. Hier erscheint die Sintflut als äusserstes und letztes Strafgericht, das Bel nach andern vergeblichen Strafheimsuchungen über das sündige Menschengeschlecht kommen lässt.

Der Held der Sintflutgeschichte im Gilgamešepos heisst Ut-Napištim „er sah das Leben", ein Name, der wie das Motto der Geschichte ist. Er heisst am Schlusse Atraḫasis „der sehr Gescheite"; die Umkehrung Ḫasisatra stimmt mit dem Namen Xisuthros überein, den der Held der Sintflutsage bei Berossus führt. Ut-Napištim erzählt das Flutereignis dem Gilgameš als Mysterium, ein Geheimnis der Götter. Gilgameš möchte gern wie sein Ahn, Ut-Napištim, dem allgemeinen Todesgeschick entgehen und wie er in die Gemeinschaft der Götter versetzt werden. Auf seine Fragen berichtet Ut-Napištim, wie er in die Gemeinschaft der Götter gekommen ist. In einer Ratsversammlung der Götter ist die Sintflut beschlossen worden. Bel, der Herr der Erde, ist der Anstifter. Als Ursache der Sintflut wird die Sünde der Leute von Suruppak, der sagenhaften Stadt des Ut-Napištim, angegeben. Ea verrät durch Traumvisionen dem Ut-Napištim den Beschluss der Götter ohne ihr Vorwissen. Nach Eas Rat und Angaben baut er die Arche, belädt sie mit aller Habe, bringt allerhand Getier auf das Schiff, und schliesst sich zur festgesetzten Zeit, das Herz von Furcht erfüllt, mit den Werkmeistern und seiner Familie ein. Die Leute von Suruppak täuscht er auf Anraten Eas über den Grund seines seltsamen Unternehmens. Bel (der Herr der Erde) zürne ihm, darum wolle er bei Ea (dem Herrn des Ozeans) wohnen. Den Bewohnern von Suruppak verheisst er fruchtbaren Regen, den die Götter senden werden, um das Land zu segnen. Beim Ausbruch der Sintflut übergibt er die Leitung der Arche dem Steuermann Puzur-Bêl. Am Morgen danach steigen schwarze Wolken am Horizont auf, in denen Adad donnert. Die Planetengötter treten auf: Nebo und Marduk („der König" heisst es ohne Nennung des Namens) führen an, Nergal und Ninib leiten den Kampf. Aus der Unterwelt erheben die Anunnaki flammende Fackeln. Die Sturmflut, abûbu, braust daher. Sie steigt selbst über das himmlische Festland, den Tierkreis, denn die Götter ziehen sich angstvoll zurück vor der andringenden Flut, steigen zum Himmel Anus empor und ducken sich dort nieder wie Hunde. Ištar schreit laut über das Sterben der Menschen. Sechs Tage und sechs Nächte wütete der Flutsturm, alle

Menschen sind wieder zu Erde geworden. Das Meer beruhigt sich. Da öffnet Ut-Napištim eine Lucke, geblendet vom Licht, weinend sinkt er nieder. Auf dem Berge Niṣir fährt die Arche fest. Am 7. Tage danach lässt Ut-Napištim eine Taube, dann eine Schwalbe ausfliegen. Sie kehren zurück, da sie keinen Ruheplatz finden. Ein Rabe kehrt nicht zurück. Da verlässt Ut-Napištim das Schiff mit allen Geschöpfen und bringt auf dem Gipfel des Berges ein Opfer dar. Die Götter riechen den Duft und wie Fliegen scharen sie sich um den Opferer. Ištar erhebt mit feierlichem Schwur das kostbare Halsgeschmeide, das Anu ihr gefertigt hat; vielleicht ist an den Regenbogen zu denken. Sie will die Tage nimmer vergessen. Auch Bel, der Anstifter der Sintflut, kommt hinzu. Zürnend sieht er, dass ein Menschenkind mit den Seinen davongekommen ist. Nur Ea kann der Retter sein. Aber Ea weiss ihn zu besänftigen. Nicht unbesonnen vernichten soll Bel die Menschen, sondern er soll die Sünder strafen, indem er ihnen Seuchen und Plagen schickt. Da steigt Bel in die Arche, führt Ut-Napištim und sein Weib ans Ufer, sie knien vor ihm nieder und er segnet sie. Den Göttern gleich werden sie in die Ferne entrückt an die Mündung der Ströme (s. § 20).

Ut-Napištim heisst im Verlauf der Sintflutgeschichte einmal der Atrahasis (Atarhasis), und zweimal heisst im Gilgamešepos Atrahasis einfach amêlu „Mensch“. Der Beiname bezieht sich auf Ut-Napištims Verkehr mit Ea, dem Herrn der Weisheit und des Verstandes (hasisu). In dem altbabylonischen Fragment aus der Zeit Ammizadugas (um 2100) führt der Sintflutheros den Namen Atrahasis, genau wie in einem der Bibliothek Assurbanipals entstammenden Fragment, das von der Sintflutgeschichte des Gilgamešepos abweicht. Ea befiehlt hier dem Atrahasis, die Arche zu bauen. Aber Atrahasis vermag es nicht ohne Anleitung, er bittet Ea, ihm in den Sand das Modell zu zeichnen. Gleichfalls als bevorstehend wie in diesen beiden Fragmenten wird die Sintflut in einem von Ea und Atrahasis handelnden mythologischen Text geschildert. Auch dieser Text gehört zur Bibliothek Assurbanipals. Er erzählt von Misswachs und Unfruchtbarkeit, einer sechs Jahre andauernden Hungersnot, in der schliesslich die Eltern ihre Kinder auffessen. Atrahasis wendet sich um Hilfe an Ea. Aber der über die Menschen erzürnte Bel lässt ein zweites und drittes Mal erneute Plagen und Seuchen kommen, denn die Sünden der Menschen sind immer mehr geworden. Schliesslich wird berichtet, wie Belit-ili auf Eas Veranlassung sieben Männlein und sieben Weiblein aus Lehmstücken bildet. Das Ganze war ein zur Beförderung der Geburt vorgetragener Beschwörungshymnus. Bei Berossus ist Xisuthros (Hasisatra-Atrahasis)

der 10. der vorsintflutlichen Urkönige, der vor dem Einbrechen der Flut die heiligen Schriften in Sippar vergrub.

In denselben Mythenkreis gehört auch der Adapamythus. Auch Adapa ist ein Atrahasis. Wie Ut-Napištim steht er mit Ea in engster Beziehung. Eridu, die Stadt des Adapa, liegt wie Suruppak an der Mündung der Ströme. Er ist der zêr amelûti, der Spross der Menschheit, wahrscheinlich ist sein Name mit dem des 2. Königs in der Liste der Urkönige bei Berossus, Αλαπαρος, wofür Αδαπαρος gelesen werden müsste, identisch. Wie Ut-Napištim der Heros eines dem Weltschöpfungs- und Frühjahrsmythus verwandten Mythus ist, so trägt Adapa die Züge des Marduk von Eridu. Er ist wie Marduk von Eridu das bevorzugte Geschöpf Eas.

Der Adapamythus ist unter den Amarnatafeln gefunden worden. Wichtige ergänzende Fragmente aus der Bibliothek Assurbanipals sind später dazu gekommen. Der Mythus ist den Sonnenmythen verwandt. Adapa verursacht das Aufhören der Vegetation. Aber der Kern des Mythus ist ein anderer: Adapa ist nahe daran unsterblich zu werden. Aber er verscherzt die Unsterblichkeit. Ein altbabylonisches Fragment zum Gilgamešepos sagt: als die Götter Menschen schufen, haben sie ihnen den Tod auferlegt, das Leben aber in ihren Händen behalten. Adapa ist Eas Geschöpf. Er waltet priesterlich in Eas Reich, im himmlichen Eridu, als göttlicher Bäcker und Mundschenk. Ea hat ihm göttliche Vollmacht verliehen, hat ihm Weisheit gegeben, dauerndes Leben gab er ihm nicht. Ist Adapa der Erstgeschaffene? Für die Bezeichnung zêr amêlûti „Spross der Menschheit" ist zu beachten, dass in dem Schöpfungsbericht gesagt wird, Marduk habe mit der Göttin Arûru Menschen, zêr amêlûti, geschaffen, damit die Götter auf Erden in Tempeln verehrt würden. Anu begründet seine Absicht, ihn unsterblich werden zu lassen, damit, dass Ea den Adapa, einen unholden Menschen, des Himmels und der Erde Inneres hat schauen lassen.

Der Inhalt des Mythus ist folgender: Adapa, der das himmlische Eridu mit Fischen versorgt, fischt bei spiegelglatter See. Da wirft ihn der stürmende Südwind ins Meer. Zornig zerbricht ihm Adapa die Flügel. Sieben Tage weht der Südwind nicht. Das Blühen hört auf, Tammuz, der Frühlingsgott, und GIŠ-ZI-DA flüchten aus ihrem Bereich zu dem Himmel des Anu. (Gišzida-Ningišzida wird schon bei Gudea neben Ningirsu und mit diesem wechselnd erwähnt. Er ist Vegetationsgott wie Tammuz. Der auf den Monat Tammuz folgende Monat Ab gehört ihm zu. Beide zusammen stellen als Ostpunkt und Westpunkt den Jahreskreislauf dar.) Anu fordert zornig den Adapa vor sein Gericht. Ea hat

das geahnt und ihm Verhaltungsmassregeln gegeben. Er soll ein Trauergewand anlegen (Tammuzklage). Wenn ihn die beiden von der Erde geflüchteten Götter fragen, warum, soll er antworten: zwei Götter sind von der Erde geflüchtet, gewiss um sie milde zu stimmen. Dann werden sie bei Anu für ihn eintreten. Anu wird ihn bewirten, aber es ist Speise des Todes und Wasser des Todes, und er soll beides ausschlagen. Nur das Gewand, das ihm geboten wird, soll er nehmen und mit dem Oel sich salben, das man ihm darreichen wird. Alles geschieht, wie Ea vorausgesehen hat. Anus Bote kommt und Adapa steigt mit ihm zum Himmel empor. Nur in einem hat Ea sich getäuscht. Anu, durch die beiden Götter und Adapas Entschuldigung besänftigt, setzt ihm Speise des Lebens und Wasser des Lebens vor, um ihn, der den Himmel und das Innere der Erde geschaut, unsterblich werden zu lassen. Gemäss Eas Warnung, zu seinem Unheil, schlägt Adapa das Dargebotene aus. Er hat die Göttergabe verscherzt. Anu lässt ihn nach Eridu zurückgeleiten.

§ 23. Götter- und Heldensagen.

Literatur: Alfred Jeremias, Izdubar-Nimrod 1901 und Artikel Izdubar in Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie; Jensen in KB VI, 1 und Zimmern in KAT³. Die Texte veröffentlichte Haupt, Das Babylonische Nimrodepos 1884, 1891 und BAT I 1889. Zum Etanamythus auch Jastrow in BA 1892, 1896 und Hüsing in ARW VI, 2. 1903.

Unter den epischen Dichtungen der Babylonier ist das Gilgameš-epos[1] die bedeutendste. Die erhaltenen Fragmente sind Kopien eines babylonischen Originals, welche in der Bibliothek Assurbanipals aufbewahrt wurden. Um so wichtiger ist die Auffindung eines originalen altbabylonischen Fragments, welches bemerkenswerte Abweichungen von der assyrischen Ueberlieferung aufweist. Schon altbabylonische Inschriften aus Telloh zeigen übrigens, dass Gilgameš göttlich verehrt wurde. Das Epos ist ein Astralmythus und stellt den ganzen Kreislauf des Jahres dar; die zwölf Tafeln des Epos stehen mit den zwölf Tierkreisbildern in Beziehung. Gilgameš ist ein Sonnenheros, bei welchem der Tammuzcharakter hervortritt. Er repräsentiert als der

[1] Das Rebus ilu GIŠ-ṬU-BAR hat man lange Zeit Izdubar gelesen und in dem Helden den biblischen Nimrod gesucht. Die Lesung Gilgameš steht inschriftlich fest. Mit der aus Aelian bekannten Gilgamoslegende hat das Gilgamešepos inhaltlich nichts zu tun. Die Lesung Gilgameš schliesst eine Verwandtschaft mit dem biblischen Nimrod nicht aus. — Der Name des Freundes des Gilgameš wird konventionell Eabani gelesen. Vielleicht ist mit Zimmern Bêl-bêrûti „Herr der Tiefe" anzunehmen.

unbesiegbare Held die Sonne in der Frühjahrs- und Sommerszeit. Šamaš ist sein Schutzgott, der ihm nach einem Beschwörungshymnus Gericht und Urteil übertragen hat. Dann aber kommt die Zeit des Niedergangs. Er hat innige Freundschaft mit dem Flurengott Eabani geschlossen. Als Eabani gestorben, fürchtet auch er den Verlust des Lebens. Die Herbstsonne sinkt in die Unterwelt. Als Unterweltsgott ist er der Richter der Anunnaki, er ist also der Oberrichter in der Totenwelt. Auch als Gebieter der Zauberei wird er in einer Beschwörung angerufen. — Viele Darstellungen auf altbabylonischen Zylindern haben auf das Gilgamešepos Bezug. Die anthropomorphischen Vorstellungen von den Göttern sind höchst naiv. Eine Hauptrolle spielen Träume, welche den Verkehr der Götter mit ihren Lieblingen vermitteln. An der Spitze des Pantheons steht die grosse Trias Anu, Bel, Ea, daneben die andere, Sin, Šamaš und Ištar. Die Handlung spielt hauptsächlich in Uruk. Kriegerische Verwicklungen zwischen Elamitern und Babyloniern im 3. Jahrtausend bilden die historische Grundlage der Heldensage. Aus den erhaltenen Bruchstücken ergibt sich folgender Zusammenhang nach der Anordnung Jensens in KB:

(Tafel I) Die Einleitung erwähnt als Hauptereignisse aus dem Leben des Gilgameš, dass er die Mauern von Erech gebaut und um den Ištartempel von Erech sich verdient gemacht hat. Er ist einen weiten Weg gewandert, hat Geheimnisvolles gesehen und Kunde von der Zeit vor der Sintflut mitgebracht. In einer der ältesten historischen Inschriften ist von den Mauern Erechs als „altem Werk des Gilgameš" die Rede. Er ist Herrscher in Erech, der Ištarstadt, und zwingt die ganze junge Mannschaft Erechs zur Frohnarbeit an der Stadtmauer. Damit entzieht er sie ihren Eltern und Bräuten. Die Götter hören bittere Klagen. Arûru soll ein Gegenbild des Gilgameš schaffen, das ihm Widerpart sein kann. Sie schafft aus Lehm den Eabani, einen gewaltigen Helden, faunartig, am ganzen Leib mit langen Haaren bedeckt. Er lebt mit dem Vieh des Feldes und nährt sich von Gras und Kräutern. Ein Jäger, dem er die Jagd verdirbt und der sich vor ihm fürchtet, lockt ihn auf Anraten seines Vaters und des Gilgameš, dem er von Eabani erzählt hat, durch die listigen Künste einer Hure nach Erech. Die Hure (Hierodule) nimmt ihn sinnlich ganz gefangen. Es ist zu beachten und wird mit Nachdruck betont, dass ihn nun das Wild des Feldes, mit dem er friedlich zusammenlebte, nicht mehr kennt und sich vor ihm fürchtet. In ihm aber erwacht der Trieb nach menschlicher Gemeinschaft. Die Hure erzählt ihm von Gilgameš, und leicht überredet sie ihn, sein bisheriges Leben unter dem Wild der Steppe im Stich zu lassen. Er will sich mit Gilgameš im Kampf messen und

so einen Freund an dem Helden gewinnen, im Vollgefühl der eigenen Heldenkraft. Unterdessen hat Gilgameš einen merkwürdigen Traum, der wie das Alpdrücken beschrieben wird. Es ist ihm des Nachts, als käme ein Starker über ihn, dessen er sich kaum erwehren kann. Seine Mutter erklärt ihm den Traum. Auch er begehrt nun, Eabani zum Freund zu haben. In Erech schliessen die beiden Helden den Freundschaftsbund.

(Tafel II) Eabani hat das Wohlgefallen an dem Kulturleben bald verloren. Er verzehrt sich in Sehnsucht nach der Steppe und verflucht die Hure, die ihn mit ihren Listen nach Erech gelockt hat. Šamaš selbst redet dem Erzürnten vom Himmel aus gütlich zu. Aber den Eabani ergreifen Todesahnungen. Er erzählt Gilgameš einen schrecklichen Traum. Im Traum sah er sich vor Nergal, dem Unterweltsfürsten mit finsterem Angesicht und Adlerklauen, und muss ihm zur Unterwelt folgen, die wörtlich wie in der Höllenfahrt der Ištar geschildert wird. Er selbst war wie die Dämonen der Unterwelt mit Flügeln bekleidet. Hier sah er Könige und Priester aus alten Zeiten, auch Etana und Gira (eine dem Tammuz verwandte chthonische Gottheit). Der Schluss der Tafel II enthält die Absicht, gegen Ḫumbaba zu ziehen. (Ḫumbaba wohnt im Osten, der Name ist elamitisch, er enthält den elamitischen Götternamen Ḫumba. Ḫumbaba hütet den heiligen Hain der Irnini, d. i. die elamitische Ištar, mit dem Lebensbaum des [elamitischen] Bel.)

(Tafel III) Des Gilgameš Mutter, eine Priesterin, erbittet von Šamaš das Gelingen des gefahrvollen Kriegszugs.

(Tafel IV) Ḫumbaba ist von Bel zum Wächter der heiligen Ceder gesetzt. Jeden, der in seine Nähe kommt, erfasst Schrecken, wenn er Ḫumbabas furchtbare Stimme hört. Schon vor dem Zusammentreffen entsinkt Eabani der Mut. Aber Gilgameš feuert ihn an: vergiss den Tod, fürchte dich nicht. So gelangen sie zu dem Berge mit dem Cedernwald.

(Tafel V) Hier wohnen die Götter. Es ist das Allerheiligste der Irnini. Sie sehen die wunderbare, hohe, üppig grünende Ceder. Ehe der Kampf beginnt, hat Eabani wieder schreckliche Träume. Gilgameš deutet sie auf den Sieg über Ḫumbaba. Ḫumbaba fällt in dem Kampf.

(Tafel VI) Der Sieger Gilgameš setzt sich die Krone aufs Haupt. Dem herrlichen Helden wendet Ištar ihre Liebe zu. Sie trägt sich ihm an unter glänzenden Versprechungen für seine Herrscherstellung. Aber Gilgameš weist alle ihre Anträge zurück. Ihre Liebe hat immerdar dem Geliebten das Verderben gebracht. Von den Anspielungen, die sich alle auf mythologische Vorgänge beziehen müssen, ist nur der

Hinweis auf ihre Liebe zu Tammuz klar. Tammuz, dem Geliebten ihrer Jugend, nötigt sie Jahr um Jahr Weinen auf. Dem bunten Hirtenknabenvogel hat sie die Flügel zerbrochen, nun schreit er kläglich im Walde kappî „mein Flügel"; einen Löwen und ein von der Göttin Silili erzeugtes Ross hat sie misshandelt; einen Hirten hat sie in einen wilden Hund verwandelt, dass ihn seine eigenen Hirten mit den Hunden vertrieben; den Gärtner Išullânu hat sie verwandelt. Zornig über die erlittene Schmach beschwert sich Ištar bei ihrem Vater Anu. Gilgameš muss sterben. Zu seinem Verderben soll Anu einen Himmelsstier schaffen, sonst will sie alles zerschlagen. Anu hat Bedenken: wenn er den Himmelsstier schafft, werden sieben magere Jahre kommen, in denen kein Korn und kein Kraut reift. Ištar aber sagt, sie habe für sieben Jahre Vorräte an Korn und Kraut für die Menschen gesammelt (so nach Jensens Uebersetzung und Ergänzung des verstümmelten Textes). Schliesslich willfährt er der Tochter. Der Himmelsstier bringt durch sein Schnauben Verderben, scheint also einen Glutwinddämon darzustellen. Er hat denselben Namen wie der Südwind. Gilgameš und Eabani töten das furchtbare Tier und verspotten Ištar, die den Helden von der Mauer Erechs herab flucht. Sie weihen dem Gott Lugalbanda die riesigen Hörner und waschen ihre Hände im Euphrat. Ištar aber stimmt mit ihren Hierodulen eine Wehklage über den Tod des Himmelsstieres an. In Erech wird den Siegern zu Ehren ein Fest gefeiert.

(Tafel VII und VIII) Hier ist eine grössere Lücke. Eabani ist gestorben, auf Anstiften der Ištar, vielleicht auch, weil ihn der Himmelsstier verletzt hat.

(Tafel IX) Ergreifend ist des Gilgameš Klage um den verstorbenen Freund, den er wie eine Braut verhüllt. Er fürchtet, dass ihn das gleiche trostlose Schicksal ereilen wird. Aber er will nicht wie Eabani sterben. Da entsinnt er sich seines Ahnen Ut-Napištim, dem die Götter Unsterblichkeit verliehen haben. Ihn will er befragen. So macht er sich auf zur Insel der Seligen. Löwen versperren ihm den Weg. Er kommt zu den schrecklichen Skorpionmenschen, die den dunklen Durchgang durchs Gebirge Mašu zu den Wassern des Todes bewachen. Als der Skorpionmensch Gilgameš kommen sieht, sagt er: Fleisch der Götter ist sein Leib, und das Skorpionweib sagt: Zwei Drittel von ihm ist Gottheit, ein Drittel ist Menschheit. Der Anblick der Skorpionmenschen raubt ihm die Besinnung. Sie raten ihm vor dem gefahrvollen Weg ab, aber auf sein Flehen hin öffnen sie ihm das Tor. Nach einer langen Wanderung durch die tiefste Finsternis kommt er ans Meer.

(Tafel X) Der Anblick eines herrlichen Götterparkes, Bäume mit Edelsteinen als Früchten und kristallenen Zweigen erfreuen sein Herz. Die Meerkönigin Siduri-Sabitu, eine verschleierte Ištar, die im Meerpalaste wohnt, warnt ihn vor der unmöglichen weiteren Wanderung über unüberschreitbares Meer. Nur Šamaš kennt den Weg über das Meer. Tiefe Wasser des Todes sind ihm vorgelagert. Mitleidig zeigt sie ihm endlich den Weg zum Fährmann, der ihn über die Wasser des Todes zum Gefilde der Seligen bringen kann. Nach mühevoller Fahrt kommen sie an die Wasser des Todes und endlich an die Insel der Seligen. Vom Schiff aus klagt er dem Ahn sein Leid. Aber Ut-Napištim weiss keinen Rat. Gegen das Todesschicksal, das die Götter bestimmen, kämpft man vergeblich. Aber Ut-Napištim ist ja unsterblich und war doch auch ein Mensch wie Gilgameš. „Sage mir, wie hast du das Leben erlangt in der Versammlung der Götter?“ Auf diese Frage hin erzählt ihm Ut-Napištim die Geschichte der Sintflut und seine Entrückung zur Insel der Seligen (Tafel XI, s. § 22).

(Tafel XI Fortsetzung) Wie aber soll Gilgameš Unsterblichkeit erlangen? Ut-Napištims Weib hat Mitleid mit Gilgameš. Sie bäckt ihm Zauberbrote und legt sie zu seinen Häupten, während er in tiefen Schlaf versunken ist, aus dem ihn Ut-Napištim aufschreckt, wohl weil der Schlaf, der wie ein Sturmwind über Gilgameš gekommen ist, den Zauber verhindert. Gilgameš klagt von neuem: In meinem Schlafgemach sitzt der Tod. Darauf lässt ihn Ut-Napištim durch den Fährmann an einen Reinigungsort bringen, wo er rein wie Schnee und mit neuen reinen Gewändern bekleidet wird. Vergeblich versucht er nun den Rückweg zu Schiff zu nehmen. Das Schiff wird ans Ufer zurückgetrieben. Auf seines Weibes Bitten zeigt ihm Ut-Napištim ein geheimnisvolles Kraut an, das er vom Meeresgrund holen muss. Gilgameš taucht unter. Er findet das Wunderkraut und kehrt mit dem Kraut an Bord des Schiffes zurück. Hocherfreut zeigt er dem Fährmann das Kraut, an dem er die Lebenspflanze zu haben meint. Er will in Erech davon essen und seine Jugendkraft wieder erlangen. Darum nennt er es mit dem Namen: als Greis wird der Mensch wieder jung. Nun fährt er davon. Aber als er einmal ans Land geht, um sich in einem Brunnen zu waschen, steigt eine Schlange herauf, durch den Duft der Wunderpflanze angelockt, und raubt ihm das kostbare Gut. Traurig setzt Gilgameš seine Wanderung am Lande fort, da anscheinend ohne das Wunderkraut das Schiff nicht vorwärts kommt. So gelangt er mit dem Fährmann nach Erech.

(Tafel XII) Er versucht es nun, mit Eabani in der Unterwelt in Verbindung zu treten, den weder eine der bösen Seuchen (Dämonen),

noch die männermordende Schlacht, sondern die Erde hingerafft hat. Er wendet sich zu dem Zwecke vergeblich an Bel und Sin. Erst bei Ea findet er Gehör. Auf Eas Geheiss lässt Nergal, der Unterweltsherrscher, den Totengeist des Eabani aus der Erde wie einen Wind heraufsteigen. Gilgameš will von ihm „das Gesetz der Erde" hören. Das übrige ist sehr lückenhaft erhalten. Es enthielt eine Schilderung der Hölle und wohl im Anschluss an die Tatsache, dass dem Todesgeschick niemand entrinnen kann, den Schluss: Glücklich, wer nach heldenhaftem Tod seine Ruhe gefunden, unselig der, dessen Leichnam unbegraben aufs Feld geworfen wird, für dessen Totengeist niemand sorgt. Er muss die eklen Speisenreste essen, die man auf die Strasse wirft.

Unter dem besonderen Schutz des Šamaš steht auch Etana, der im Gilgamešepos und auch sonst als Unterweltsgott genannt wird. Auch der Etanamythus rührt in seinen Hauptteilen aus Kopieen altbabylonischer Texte, welche Assurbanipal hat anfertigen lassen. Doch ist auch von diesem Mythus ein altbabylonisches Fragment aufgefunden worden. Im engen Zusammenhang mit dem Bericht von der Himmelfahrt des Etana steht die Geschichte vom Adler und der Schlange. Die mythologische Bedeutung des Adlers ist nach den vorhandenen Fragmenten nicht durchsichtig. Er wird Zû genannt wie der Sturmvogel, der dem Bel die Schicksalstafeln raubt, und sein Junges ist atrahasis (s. § 22). Dem Adler werden von der Schlange die Flügel zerbrochen, wie dem Südwind von Adapa. Er wird in eine Grube geworfen, wo er verhungern soll, dann aber durch Šamaš gerettet, dass er mit Etana zum Himmel aufsteigen kann. Das sind Züge, die an den Tammuzmythus erinnern. Deutlicher ist der Sinn der Ereignisse, welche Etana betreffen. Es handelt sich um die Berufung des ersten irdischen Königs. Die Götter setzen das Königstum ein. Anu, der Himmelskönig, hat Szepter, Königsbinde und Hirtenstab vor sich liegen, um sie einem Menschen zu verleihen.

Die vorhandenen Bruchstücke machen folgenden Verlauf der Etanageschichte wahrscheinlich. Adler und Schlange (schwarze Schlange oder Nachtschlange genannt) sind ursprünglich Freunde. Aber der Adler plant, die Brut der Schlange zu fressen und teilt das seinen Jungen mit. Eins der Adlerjungen, ein atarhasis, warnt den alten Adler vor dem Zorn des Šamaš. Aber der Adler hört nicht auf die Warnung, sondern führt seinen Plan aus. Die Schlange klagt Šamaš ihr Leid und fleht ihn an, Rache zu üben, denn der gerechte Šamaš, der Richter, ist der Rächer alles Unrechts. Šamaš gibt der Schlange einen Rat, wie sie sich rächen kann. Auf einem Berge liegt der Leichnam

eines Wildochsen. Da hinein soll sie kriechen und im Versteck warten. Wenn der Adler in die Falle geht, soll sie ihm Flügel und Schwingen und Fänge zerbrechen und ihn dann in eine Grube werfen, dass er verhungern muss. Was Šamaš vermutet hat, geschieht. Mit andern Vögeln kommt auch der Adler und seine Jungen, sich an dem Aas zu sättigen. Wohl schöpft er Verdacht, da aber die andern Vögel nicht zu Schaden kommen, vergisst er seine Bedenken. Noch einmal warnt ihn der gescheite junge Adler: die Schlange könne drinnen versteckt sein. Der Alte späht sorgsam umher, da er aber nichts Verdächtiges bemerkt, will er in das Innere des toten Ochsen dringen. Da springt die Schlange aus ihrem Versteck und fängt ihn bei dem Flügel. Sein Bitten hilft ihm nichts, denn wenn ihn die Schlange frei liesse, würde sie den Zorn des Šamaš auf sich lenken. Sie zerbricht ihm Flügel, Schwingen und Fänge und wirft ihn in eine Grube. Ein weiteres kleines Fragment zeigt Etana vor Šamaš. Er bittet um das Kraut des Gebärens, damit ihm der Sohn geschenkt werde, dessen Geburt sich verzögert. Die Götter wollen Etana helfen, denn die Menschen sollen einen König haben. Bisher hat es noch keinen König gegeben. Szepter, Königsbinde und Hirtenstab liegen noch vor Anu im Himmel. Šamaš weist Etana an den Adler. Es scheint, dass Etana dem gefangenen und gelähmten Adler wieder zu Kräften hilft, indem er ihm ein Vogeljunges zur Speise bringt. Der Adler erbietet sich, dem Etana das Kraut des Gebärens zu verschaffen. Zu dem Zweck muss Etana, an dem Adler hängend, eine Himmelfahrt unternehmen. So wird die Auffahrt beschrieben. Ein Siegelzylinder zeigt dagegen eine auf einem Adler reitende Gestalt, und auch beim Absturz scheint es, dass Etana auf dem Adler reitet und beim Sturz ihn mit sich in die Tiefe reisst. Die Himmelfahrt soll über den Himmel Anus, Bels und Eas hinaus zum Himmel der Ištar, der Geburtshelferin, gehen. Sie steigen empor. Von der Höhe zeigt der Adler dem Etana die Welt zu ihren Füssen: wie ein grosser Berg ragt die Erde aus dem Meer empor, das wie ein Gürtel das Festland umschliesst. Als sie noch höher hinaufgekommen, erscheint ihnen das Meer nur noch wie ein Bewässerungsgraben, zuletzt ist die Erde wie ein Brotkorb. Sie langen am Himmel Anus, Bels und Eas an. Der Adler will Etana höher zum Himmel der Ištar tragen in waghalsigem Flug. Aber Etana ergreift Grauen vor der weiteren Auffahrt. Er stürzt und reisst den Adler mit sich. Der Schluss fehlt. Da das Gilgamešepos den Etana unter den Unterweltsgottheiten aufzählt, ist anzunehmen, dass der Sturz tödlich war. So wird Etanas Sohn der erste König sein.

In sichere historische Zeit verweist die Legende von dem nordbabylonischen König Sargon. Er ist der Begründer des Anunit-

tempels in Agade (s. § 5). Die Legende, in einer assyrischen Abschrift Assurbanipals erhalten, zeigt, dass Sargon, von dem historische Inschriften existieren, als Dynastiebegründer und Reichsgründer Nationalheld gewesen ist und mythisches Ansehen gehabt hat. Er erzählt darin: seinen Vater hat er nicht gekannt, die Mutter, eine Vestalin, hat ihn heimlich geboren. Sie legt das Kind in ein Kästchen von Schilf, das sie mit Erdpech dicht macht und setzt es in den Strom, so. dass das Wasser nicht darüber hinweg ging. Der Strom trägt es davon, ein mitleidiger Wasserträger nimmt das Kind auf und erzieht es zu Sohnesstatt. Während er als Gärtner arbeitet, gewinnt ihn Ištar lieb. Durch ihren Beistand erlangt er die Königsherrschaft über Babylonien und residiert in Agade. — So rankt sich die Mythenbildung um die Geschichte. Ist auch bei den Mythen von Gilgameš, Adapa und Etana der Schluss nicht mit Sicherheit zu deuten oder zu bestimmen, so lassen dieselben doch nach dem Vorhandenen keine Deutung zu, welche auf einen ursprünglichen Ahnenkultus schliessen liesse. Die aufsteigende Entwicklung der Helden macht es wahrscheinlicher, dass grosse Heldentaten verherrlicht werden, deren Träger in der Volkserinnerung mit göttlichen Ehren bekleidet worden sind, als dass dieselben ursprünglich Götter gewesen und zu Volkshelden geworden seien. Von den altbabylonischen Königen ist bekannt, dass sie göttliche Verehrung beanspruchten. Auch sonst lieben die babylonisch-assyrischen Könige sich als Kinder der Muttergöttin zu bezeichnen.

Kanaanäer, Syrer und Phönizier.

§ 24. Kanaanäer.

Literatur: Ausser den in §§ 2 und 4 genannten Hauptwerken, von denen besonders die bezüglichen Abschnitte Winklers in KAT³, A. Jeremias' in ATAO, Kap. XIV u. XV, sowie in Winklers Forschungen und in Hommels Aufsätze und Abhandlungen, desselben Altisr. Ueberlieferung und desselben Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients², sowie Sellin, Tell Ta'annek zu beachten sind, seien hier für die folgenden Paragraphen von allgemeineren Werken erwähnt: Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern 1877; W. W. Graf von Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte 1876—1878; Fr. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888; W. Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites (2. Aufl.) deutsch von Stübe 1899. Zu der kulturgeschichtlichen und völkergeschichtlichen Entwicklung der kanaanäischen Völker: Winckler, Arabisch-Semitisch-Orientalisch in MVAG 1901, 4 und 5. Palästina zur Zeit der Amarnabriefe behandelt Zimmern in der Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins XIII. 133 ff. vgl. auch Trampe, Syrien vor dem Eindringen der Israeliten. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Lessing-Gymnasiums zu Berlin 1898 und 1901.

Kanaan mit Einschluss von Phönizien und Syrien ist von alters her von babylonischer Kultur beeinflusst worden. Auch Aegypten hat in der späteren Zeit, als es Palästina beherrschte, die alte Kultur nicht verdrängen können. Wie kein anderes Land hat Palästina unter fortgesetzter fremder Einwirkung gestanden. In dem mehr als tausendjährigen Ringen der grossen Kulturmächte des Westens und Ostens, Aegypten und Babylonien, später Assyrien, ist die Herrschaft über Palästina der ausschlaggebende Faktor, denn sie bedeutete die Herrschaft über das Mittelländische Meer. Die Handelsverbindungen zwischen Ost und West nahmen den sicheren Weg über Mesopotamien, Syrien, Palästina und nur im Notfall direkt durch die wasserarme syrisch-arabische Wüste. Die Babylonier bezeichnen das palästinensische Gebiet mit dem Begriff MAR-TU, d. h. Amurrû, Westland. Dieser Begriff hat eine vielfach wechselnde Ausdehnung gehabt, zeitweise auch Cölesyrien eingeschlossen, was mit dem Wechsel der politischen Machtsphäre zusammenhängt. In der späteren Zeit, welche die Amarnabriefe dokumentieren, ist der Name Amurrû auf das nördliche Libanongebiet beschränkt. Für Kanaan, einschliesslich Phönizien und das damaszenische Syrien, gebrauchen die Amarnabriefe den Kanaan entsprechenden Namen Kinaḫḫi oder Kinaḫni.

Die Beziehungen Babyloniens zu dem Westland reichen bis in die älteste Zeit zurück, für welche geschichtliche Zeugnisse vorliegen. Sargon I., der nordbabylonische Herrscher, den die Inschriften des neuchaldäischen Reichs in das 4. Jahrtausend versetzen, berichtet von Eroberungszügen in das Westland, bei denen er auch das Meer befahren habe. Die altbabylonischen Könige der Dynastie von Ur in Südbabylonien nennen sich Herren des Westlands. Auch Könige der Hammurabidynastie, besonders Hammurabi, nennen sich Herrscher des Westlands. Die in I Mos 14 geschilderten Verhältnisse Kanaans zur Zeit Abrahams entsprechen den Zuständen, welche die Inschriften voraussetzen. Von der 18. ägyptischen Dynastie an steht Kanaan unter ägyptischer Oberhoheit. Tuthmes III. (um 1600) gibt eine Liste der unterjochten kanaanäischen und phönizischen Städte, und ägyptische Schilderungen vor dieser Zeit lassen erkennen, dass Kanaan ein Land mit blühenden Städten und entwickelter Kultur war und in beständigem Verkehr mit den grossen Kulturstaaten stand. Nach der Amarnazeit kam Assyrien als beherrschende Grossmacht auf. Später streiten die Aegypter mit den Hethitern um den Besitz des Landes, und die Hethiter sind bis in den Süden Kanaans vorgedrungen. Vom 12. Jahrh. an gewinnen die kanaanäischen Fürsten freie Hand. Diese im Dunkel liegende Zeit ist die Zeit der Staatenbildungen gewesen

und hat die politischen Zustände geschaffen, welche die biblische Geschichte und die assyrischen Annalen voraussetzen. In dieser Zeit haben sich die Bewegungen einwandernder und erobernder Völker vollzogen, welche die Amarnaliteratur im Entstehen zeigt und die Einwanderung Israels im Gefolge gehabt hat.

Durch die Amarnabriefe fällt für eine kurze Zeit helles Licht über die Zustände in Kanaan um 1400. An der Küste des Mittelmeers bilden die phönizischen Städte Arvad, Byblos (Gebal), Beirut, Sidon, die Inselstadt Tyrus mit der Küstenstadt Usu und Akko auf das Stadtgebiet beschränkte Fürstentümer. Kanaan ist in eine Unmenge unter einander rivalisierende kleine Fürstentümer geteilt. Die Landessprache ist der hebräischen Sprache fast gleich. Das beweisen die kanaanäischen Glossen zu den Amarnabriefen und die beiden in Ta'annek gefundenen, babylonisch geschriebenen Briefe von zwei Kanaanäern an den Fürsten Ašrat-waśur von Ta'annek. Aramäische Spuren finden sich in dieser Zeit noch nicht.

Von grösster Wichtigkeit ist der religionsgeschichtliche Befund um so mehr, als sich phönizische und syrische Inschriften erst aus sehr später Zeit vorfinden. Er zeigt, dass in späterer Zeit weder die von der arabischen Wüste vordringende Völkerbewegung noch die aramäische Völkerwanderung den Kultus wesentlich beeinflusst haben. Die in Kanaan eindringenden Völker, auch die aus Kleinasien kommenden Philister, haben die alten Kulte unverändert übernommen. Auch der israelitische Jahvekult konnte die eingewurzelten kanaanäischen Kulte nicht ausrotten, wie die biblischen Berichte allenthalben zeigen. Zwar wird für die Amarnazeit der ägyptische Amonkult erwähnt als Ausfluss der ägyptischen Hegemonie und auch in den Inschriften aus Ta'annek ist er noch bezeugt, aber er verschwindet mit dem Aufhören des politischen Uebergewichts Aegyptens. Länger hat sich der Kult des auch aus Aegypten stammenden Rešeph erhalten, der dem Hadadkultus ähnlich gewesen sein muss. Von babylonischen Kulten hat der Nebokult dauernde Spuren hinterlassen. Der weiter unten genannte Atanaḫili eines Siegelzylinders aus Ta'annek heisst Knecht des Nergal. Der Ninibkult in Jerusalem zur Amarnazeit wurde schon erwähnt.

Die Hauptgottheiten der Kanaanäer heissen Hadad, Ba'al und Ašera oder Aštart, wie auch die biblischen Berichte den Ba'al- und Aštartekult für alle Zeiten in Kanaan aufweisen. Aegyptische Nachrichten vor der Amarnazeit nennen Ba'al, Rešeph, 'Anat und Aštart als kanaanäische Gottheiten. Von der phönizischen Göttin 'Anat geben auch die Amarnabriefe Kunde. Sie setzen dieselben Kulte in Kanaan voraus, welche die späteren Inschriften für Syrien und

Phönizien bezeugen. In den Amarnabriefen findet sich bei Eigennamen häufig das Ideogramm IM. Babylonisch und assyrisch bezeichnet es den Wettergott Ramman oder Adad (Addu, Hadad). In Briefen aus Byblos wechselt das Ideogramm mit der phonetischen Schreibweise öfters in dem Namen des Fürsten Rib-Addu von Byblos. Hadad ist der Stadtgott von Byblos, der syrische Baʿal. Uebereinstimmend mit den Amarnabriefen wird in einem der Briefe aus Taʿannek ein Guli-Addu aufgeführt, und die Einwohnerlisten aus Taʿannek nennen Männer des Adad: es sind wohl wie bei den Männern des Amon Hörige gemeint, die zu dem betreffenden Tempelbezirk in Abhängigkeit standen. Aber wenn das Ideogramm IM auch in den meisten Fällen für Hadad stehen wird, so ist es doch in einigen Fällen sicher Baʿal zu lesen. In einem Taʿannekbrief wird ein Baʿal-râm erwähnt, der Gottesname mit dem Ideogramm des babylonischen Gottes Bêl geschrieben. An Stelle von Baʿal, der allgemeinen Bezeichnung für die Gottheit, finden wir wechselnd die Namen ʾAdon und Melek (Milk). Neben Baʿal wird Ašera in dem Namen Abd-Aširtu und Abd-Ašrâtum erwähnt. Dass neben Ašera gleichbedeutend auch der dem babylonischen Namen Ištar verwandte Name ʿAštart gebraucht wurde, der in späterer Zeit der übliche Name für die syrisch-phönizische Aštarte ist, lässt sich aus der Schreibweise Abd-Aštatum schliessen, die wohl als Schreibfehler oder als synkopiert aus Abd-Aštartum zu erklären ist. Bewiesen wird der Gebrauch des ʿAštartnamens für die Amarnazeit durch einen an zwei Stellen angeführten Ortsnamen ʿAštartu. Der Name der Ašera als Name der westsemitischen Ištar-Aštarte findet sich schon auf einer Weihinschrift aus der Hammurabizeit, die deutlich auf das Westland Bezug nimmt. Dort ist von Ašera, der Herrin von Ueppigkeit und Pracht, der Braut des Himmelskönigs (vgl. das spätere Baʿalsamêm) die Rede. Auch hier stimmt das Zeugnis der Briefe aus Taʿannek überein, welche ausser den Namen des Fürsten Aštart-wašur den Namen der Göttin Aširat nennen.

Wiederholt findet sich in Personennamen der Armarnabriefe der Bestandteil I (Ai). Nachdem neben phönizischem Izebel die Namensform Śemzebel (s. § 30) gefunden worden ist, kann es nicht zweifelhaft sein, dass ein Gottesname vorliegt. Vielleicht ist in Ai die westsemitische Mondgottheit zu suchen, und zwar der Mondgott im Gegensatz zu der babylonischen Göttin Aa oder Ai, der Gemahlin des Sonnengottes. Der Name Dagantakala kommt in zwei Briefen aus dem südlichen von den Habiri und Suti bedrängten Gebiet vor. Er erinnert an die philistäische Gottheit Dagon.

Ein besonderes Interesse beanspruchen die aus Jerusalem (Urusalim) datierten Briefe des ʿAbdḫiba, eines ägyptischen Statt-

halters und Vasallenfürsten. Danach ist Jerusalem zur Amarnazeit ein wichtiges Fürstentum, vielleicht die Vormacht eines kanaanäischen Städtebundes gewesen. In oder bei Jerusalem war ein Heiligtum des Ninib. Die Stadt selber trägt ihren Namen Urusalim nach einem auch in späterer Zeit genannten phönizischen Gott Šelem. Beachtenswert ist im Zusammenhang damit, dass der in I Mos 14 als Zeitgenosse Abrahams genannte jerusalemische Priesterkönig Melkiṣedeḳ den kanaanäischen Gottesnamen Melek zeigt, wenn nicht Melkiṣedeḳ sogar aus zwei Gottesnamen Melek und Ṣedeḳ (s. § 29) zusammengesetzt ist.

Der Gott El findet sich in den syrischen Sendschirlinschriften und auch bei den Phöniziern in dem Namen Elpa'al. Ist es danach wahrscheinlich, dass ein Gott El bei den westsemitischen Stämmen in alter Zeit verehrt worden ist, so wird diese Wahrscheinlichkeit gestützt durch den Namen Ilu-ra-bi-i in einem Ta'annekbrief. Zwar ist ilu mit dem babylonischen Zeichen geschrieben, welches das Götterdeterminativ der Babylonier ist und bei den Babyloniern würde der Name als „Gott ist gross" zu deuten sein, aber die Ta'annekbriefe schreiben kanaanäische Götternamen mit babylonischen Ideogrammen und konnten dann auch den Gottesnamen El mit dem babylonischen Ideogramm ilu Gott wiedergeben. Auch der Stammes- oder Ortsname Ja'ḳob-êl der Liste kanaanäischer Städte bei Thutmes III. wird den Namen des Gottes El enthalten.

Ein Dokument von einzigartiger Bedeutung ist der in Ta'annek gefundene Brief des Aḫi-ia-mi an Aširat-wašur. Der Name des Adressaten wird mit dem babylonischen Ideogramm der Ištar geschrieben. Da es sich aber um einen kanaanäischen Fürsten handelt und in einem andern Brief an denselben die Göttin Ašera als A-ši-rat phonetisch geschrieben genannt wird, ist sicher der kanaanäische Name der Ašera oder Aštart in dem Namen des Fürsten enthalten. Auch in dem Namen Aḫijami ist, wie das vorgesetzte Aḫi beweist (vgl. § 29) ein Gottesname enthalten; zu vergleichen ist der in einer Inschrift aus der Arsazidenzeit gefundene babylonische Name Aḫi-ia-a-ma und der biblische Name Aḫijahu I Kön 14 4. Ein Gott Ja'u ist in babylonischen Inschriften sicher bezeugt[1]. Ungleich wichtiger noch ist der religiöse Charakter des Briefs. Der Fürst von Ta'annek hat Unglück im Krieg gehabt, er beklagt den Verlust von Städten (?). Aḫijami tröstet ihn und weist ihn an seinen Gott, der kann ihn wieder in den Besitz

[1] Hrozny hält es für möglich, dass in ja-a-mi eine Form des Jahvenamens zu suchen ist und dass der Schreiber zu der ersten, dem Hauptzug vorangehenden Schicht israelitischer Einwanderer gehört. Derselbe Gottesname findet sich vielleicht auch in der einen Liste von Ta'annek als Ja-mi-banda. Die Lesung ist unsicher.

der verlorenen Städte bringen. Es heisst in dem Briefe: „Ueber meinem Haupte ist einer (es steht das Indefinitpronomen mamma „irgendeiner“ an der Stelle), der gewinnt Macht (IV, 2 von bašû „sein“) über die Städte. Jetzt siehe doch, ob er dir Gutes erweist. Wenn er das Angesicht zeigt, so werden sie (d. h. deine Feinde) zu schanden werden und der Sieg wird gewaltig sein.“ Die geheimnisvolle Umschreibung, welche es vermeidet, den Gottesnamen auszusprechen, liegt der westsemitischen Namengebung vielfach zu Grunde. Im Eingang des Briefes spricht Aḫijami von seinem Gott als dem Herrn der Götter, der das Leben behütet. Aber die in dem Briefe ausgesprochene Anschauung von der Macht dieses Gottes ist ohne Parallele, von alttestamentlichen Vorstellungen abgesehen. Sie ist nicht zu vergleichen mit der verbreiteten Anschauung, dass eine Gottheit siegreich in fremdes Gebiet dringt und dann natürlich das im Krieg unterworfene Gebiet beherrscht. Hier empfiehlt der Schreiber einem Fürsten im Kriegsunglück, nicht auf seinen Stadtgott, sondern auf einen fremden über den andern Göttern erhabenen Gott zu vertrauen und von ihm Sieg zu erbitten. Dieser Gott ist auch über die Städte, in denen er nicht als Stadtgott oder Landesgott verehrt wird. Das ist eine hohe Gottesvorstellung, wie sie im Alten Testament sich findet als Vorstufe des Monotheismus, der nur einen wahren Gott kennt, dem gegenüber die Götter der Heiden Nichtse sind. Und der Brief erinnert nach Inhalt und Form an die schon erwähnte Melchiṣedeḳgeschichte I Mos 14, wo der Priesterkönig von Jerusalem im Namen seines Gottes, des ʾêl ʿeljôn, des höchsten Gottes, der Himmel und Erde besitzt, den Abraham segnet, dem dieser höchste Gott seine Feinde in die Hände gegeben hat. Aus den in Babylonien aus der Hammurabizeit gefundenen schönen und feierlichen Namen wie Ilu-amranni „Gott, sieh mich an“, Ilutûram „Gott wende dich wieder“, Ilûma-ilu „Gott ist Gott“, Šumma-ilu-lâ-ilia „wenn Gott nicht mein Gott wäre“ u. a. hat man auf einen irgendwie gearteten Monotheismus der nordsemitischen Stämme geschlossen, denen die Träger dieser Namen, in Babylonien zur Hammurabizeit eingewanderte Semiten, zugehören. Auch in Taʿannek ist ein derselben Zeit zugehöriger Siegelzylinder, der nicht nur durch den Fundort, sondern auch durch die nebenstehenden ägyptischen Zeichen seinen kanaanäischen Ursprung sichert, gefunden worden mit dem Namen Atanaḥ-ili „ich seufze nach Gott“. Es mag zwar auch in diesen Namen der Bestandteil ilu in gleicher Weise wie bei andern Umschreibungen an Stelle des Gottesnamens stehen, den man sich auszusprechen scheute, oder er mag auf die Schutzgottheit des Namensträgers deuten, immerhin gibt doch der Inhalt dieser Namen ein wertvolles Zeugnis ab für die reli-

giöse Vorstellungsweise semitischer Stämme, die den in Kanaan ansässigen verwandt waren.

§ 25. Kanaanäischer Kultus.

Literatur siehe § 24.

Der Kultus der Kanaanäer, Phönizier und Syrer weist viele gemeinsame Züge auf. Die aramäischen Stämme, welche in Syrien zur Herrschaft kamen, haben die altkanaanäische Kultur übernommen und die an die Küste vorgeschobenen Phönizier haben ihre eingewurzelte Kultur unverändert behalten. Es ist charakteristisch, dass die Oertlichkeit der phönizischen Seestädte keinen wesentlichen Einfluss auf die phönizische Religion ausgeübt hat. Das gleiche gilt auch von den Philistern und den zuletzt an der Ostgrenze Palästinas sesshaft gewordenen Völkerschaften.

Die Verbindungslinien nach der arabischen Heimat der kanaanäischen Semiten können hier nicht gezogen werden, es sei nur ausdrücklich an die engen Beziehungen der kanaanäischen Kultur zu dem der altarabischen Reiche erinnert. Das vorhandene, aber nur in geringen Bruchstücken zugängliche Material wird noch vieles Dunkel aufhellen. Was aus altkanaanäischer Zeit urkundlich an inschriftlichem und archäologischen Material vorliegt, deckt sich mit den im Alten Testament bezeugten und vorausgesetzten Verhältnissen. Bei den Kanaanäern bestimmen die Beobachtungen des natürlichen Kreislaufs der Natur die Gestirnverehrung. Die Hauptvorstellung knüpft an das Sterben und Wiedererstehen der Natur an. An den Kreislauf der Naturereignisse schliesst sich auch die Götterlehre an, denn die Götter sind in den Naturerscheinungen wirksam und gegenwärtig und in Naturgegenständen verkörpert gedacht, obwohl sie ein himmlisches Regiment führen.

Auf den Höhen ist man der Gottheit am nächsten, dort betet man sie am liebsten an, dort baut man ihnen Tempel und Altäre. Höhenkult hat sich bis in die späteste Zeit hinein besonders in Syrien erhalten. Wo die Naturkraft Leben erzeugt, da findet man die Gottheit. Quellen, Bäche, Flüsse, Seen, heilige Bäume und heilige Steine sind Stätten, wo man sie als gegenwärtig verehrt. Die Tempel werden gern an Quellen, Flüssen oder Teichen erbaut. Lebendiges Wasser, d. i. Quellwasser, ist die Lebensbedingung für den Orientalen, das Austrocknen der Bäche und Flüsse ist die Begleiterscheinung der ersterbenden Natur. Wenn die Wasser zu fliessen aufhören, kommt der Tod.

Das Alte Testament berichtet häufig von israelitischem Höhenkult, seit der deuteronomischen Auffassung wird jeglicher Höhenkult

als kanaanäischer Götzendienst bezeichnet. Ein altkanaanäischer Tempel ist in Gezer ausgegraben worden. Der Tempel enthielt das Götterbild. Auf der Höhe (bamah) befand sich der Altar, aus dem Felsen gehauen oder aus behauenen Steinen gebaut. So ist der Altar von Ta'annek aus dem Felsen gehauen, oben befindet sich eine grosse ovale Höhlung zum Opfern, um den genau einen Meter über den Naturfelsen sich erhebenden Felsaltar ist eine Rinne gegraben zum Abfliessen des Blutes (vgl. den Eliasaltar I Kön 19 32).

Ein wichtiges Kultobjekt sind die heiligen Steine. Sie versinnbildlichen die machtvolle Gegenwart des Gottes. Die vom Himmel fallenden Meteorsteine werden der Anlass gewesen sein, heilige Steine mit der Götterwelt in Verbindung zu setzen. Der heilige Stein gehört zum Altar, neben dem er aufgestellt wird. Der im Alten Testament übliche und auch phönizisch und aramäisch bezeugte Name Maṣṣebah (das Aufgerichtete) bezeichnet ihn als Malstein, gleichviel ob Gedenkstein oder Votivstein, Opfersäule oder Grabstele. Die Amarnabriefe gebrauchen für Tempel den Ausdruck bêt-ili, bêt-ilâni wie die Phönizier bêt-êlîm. Auch für Malsteine als Wohnungen der Gottheit, welche sie beseelt, ist der Ausdruck bêt-êl angewandt worden. Es sind die Baitylien des Philo von Byblos, beseelte Steine, λιθοι εμψυχοι. Philo mag besonders an Meteorsteine denken. Bei Philo ist Βαιτυλος der Sohn des Himmels und der Erde (Ουρανος und Γη). Wenn in dem Vertrag Asarhaddons mit Ba'al von Tyrus ein Gott Baitili, d. i. Bêt-êl, erwähnt wird, so wird man geneigt sein, an die Personifizierung der Stationen der Ekliptik zu denken, welche als die Häuser der in der Ekliptik wandelnden Gestirne galten. — Im Alten Testament werden Steinhaufen, Steinkreise auch als kanaanäische Kultreste erwähnt. Die heiligen Steine wurden nicht nur mit Oel gesalbt, sondern als Baitylien wurden ihnen auch Speise- und Trankopfer gebracht. So zeigen zwei Opfersäulen von Ta'annek charakteristische Schalenlöcher, welche zur Aufnahme von Speise und Trank dienten. Wiederholt ergaben die Funde von Ta'annek das paarweise Vorkommen von heiligen Säulen, das sich ebenso auf den heiligen Höhen, wie vor Privathäusern, wie am Eingang zum Tempel findet. Berühmt sind die beiden Säulen des Melkarttempels von Tyrus und die beiden Säulen des nach phönizischem Muster gebauten jerusalemischen Tempels. Sie weisen auf den kanaanäischen Kultus der zwiespältigen Natur: Sommer und Winter, die Sonne wandelnd zwischen den Sonnenwendpunkten, auferstehend und sterbend, auf den Mondkult übertragen zu- und abnehmender Mond. — Auch Säulenreihen sind gefunden worden, vermutlich begrenzten sie die Prozessionsstrasse zu der heiligen

Stätte und versinnbildlichten den Weg der Sonne zwischen den Wendepunkten.

Neben dem heiligen Stein gehört zur Kultstätte der heilige Baum, die ʾAšêrah, ein Baumpfahl, welcher gleichfalls als göttlich beseelt gedacht war. Wo der heilige Stein und die Ašera zusammenstehen, werden sie den Baʿal des Kultorts und die dazugehörige Baʿalat oder Aštarte repräsentieren. Doch redet das Alte Testament auch von ʾAšêrîm und ʾAšêrôth. Ueber das Verhältnis der Ašeren zu den Göttinnen Ašera und Aštarte s. § 31. Die Ašeren waren entweder einfache Baumpfähle, oder sie endigten hermenartig in das Haupt der Göttin aus, so die Ašera von Ras-el-ʿain (s. gleichfalls § 31), oder in die Ašera war das Bild der Göttin eingegraben, so dass es in der Ašera wie in einer Nische stand, so in einer auf Cypern gefundenen Ašera. Die Inschrift von Maʿsub redet von der Aštarte im Heiligtum des Baʿalhamon, das wird ein solches Ašeraidol wie das cyprische gewesen sein. II Kön 23 7 deutet an, dass die Ašeren bekleidet waren, was durch die Ašerenfunde von Ras-el-ʿain und Cypern erklärt wird. Diese Ašeren sind zugleich Orakelstätten gewesen. Darauf deutet wohl die Hoseastelle 4 12: „Mein Volk fraget sein Holz.“ In Taʿannek ist zwar keine Ašera gefunden worden, aber der Brief des Aštart-wašur an Guli-Addi enthält die Stelle: „wenn sich der Finger der Aširat zeigen wird, so möge man es sich einschärfen und befolgen“, wozu II Mos 8 19 zu vergleichen ist. Es wird an ein Ašeraorakel zu denken sein, wahrscheinlich an ein astrologisches Orakel; der „Finger der Aširat“ weist auf eine Erscheinung am Tierkreis.

Im Alten Testament ist oft von Kinderopfern geredet, die dem Moloch dargebracht werden. Die Funde von Taʿannek und Gezer lassen auf Kinderopfer schliessen, doch sind keine Zeugnisse für das Verbrennen der Kinder gefunden worden, welche das Alte Testament ausschliesslich berichtet. Unter dem Tempel von Gezer fanden sich in Krügen beigesetzte Leichen neugeborener Kinder. Der Felsaltar von Taʿannek war im Osten und Westen von Kinderleichen umgeben. Hinter dem Altar waren mit der Leiche eines Erwachsenen vier Kinderleichen in Krügen beigesetzt.

Der Versuch, die Darstellung der kanaanäischen, phönizischen und aramäischen Kulte in ein systematisches Himmels- und Weltbild einzugliedern, erscheint gegenüber den spärlichen Quellen verfrüht. Es müssten wichtige Glieder ohne Quellenbeleg aus der altorientalischen Weltanschauung vorausgesetzt und ergänzt werden. Aber es soll zu der hier und im folgenden gegebenen Aneinanderreihung einzelner Erscheinungen ausdrücklich hervorgehoben werden, dass alle Einzelerscheinungen, welche die Quellen bezeugen, sich in das Weltbild der altorientalischen Anschauung einfügen und dass jeder neue Fund diesen Zusammenhang bestätigt.

§ 26. Aramäer. Syrer. Quellen zu syrischen Kulten.

Literatur: Siehe § 24. Besonders Winckler in KAT³, p. 125ff. und MVAG 1901, 4, Hommels Grundriss; G. Hoffmann, Aramäische Inschriften. Neue und alte Götter in ZA XI und A. Šanda, Die Aramäer in AO IV, 3. 1902. Die Inschriften im Corpus inscriptionum semiticarum und in den Berliner Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen XI—XIII, vgl. Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1884, 1886, 1896.

Während die sog. kanaanäische (altchaldäische) Völkerbewegung in ihrem Verlauf nicht aus geschichtlichen Zeugnissen, sondern nur aus Spuren in Sprache und Kultus der einzelnen vorderasiatischen Völkergruppen erschlossen werden kann, ist die aramäische Völkerbewegung des 2. Jahrtausends geschichtlich dokumentiert. Sie hat von Süden her den Suti, den rechtseuphratensischen Beduinen nachdrängend, das Gebiet Mesopotamiens bis nach Kleinasien und das rechtseuphratensische Gebiet bis zum Libanon und Antilibanon bewegt. Schon in den Amarnabriefen tauchen aramäische Beduinenhorden, die Ahlami der Amarnabriefe und der späteren assyrischen Inschriften, auf. Vom 14. Jahrh. an lassen sich inschriftlich die Kämpfe der Assyrer gegen vordringende Aramäer verfolgen. Sie haben immer versucht, bis nach Babylonien und Elam vorzudringen, nicht ohne Erfolg. Nach dem Untergang des Mitannireichs, welches zur Amarnazeit Mesopotamien einnimmt, aber schon im Niedergang begriffen scheint, ist Mesopotamien von aramäischen Stämmen durchsetzt worden. Viel später erst, im 11. und 10. Jahrh., haben sie in Syrien festen Fuss gefasst und eigene Staaten gebildet, in einer Zeit, da die Aegypter machtlos waren, der hethitische Vorstoss nach Nordpalästina zurückgedrängt war und die Assyrer mühsam sich behaupteten. Ueberall, wo Aramäer eindrangen, kamen sie in altes Kulturgebiet. Sie haben sich allenthalben assimiliert, an die mesopotamische und assyrische Kultur ebenso wie an die kanaanäische. Nirgends kann von aramäischen Kulturelementen gesprochen werden, was die Religion anlangt. Niemals sind die zerstreuten Aramäerstämme zu einer politischen Einheit zusammengeschlossen, soweit die Inschriften von ihnen Kunde geben. Nur auf dem Sprachgebiet ist ihr Einfluss entscheidend gewesen. In Mesopotamien bleibt der Kult von Harran bestehen, wie ihn alte Tradition bezeugt. Die mesopotamischen Denkmäler sind noch nicht erschlossen. Nur in den Briefen der hethitischen Mitanni aus der Amarnazeit besitzen wir mesopotamische Urkunden. Aber Mesopotamien ist von altersher das Kulturland, durch welches die Heereszüge und Karawanen von Aegypten nach Babylonien und von Babylonien nach dem Westen und nach Kleinasien zogen, und Harran als

Knotenpunkt war altheiliger Kultort. Der Kult des Mondgottes von Harran, Sin, in einer altaramäischen Inschrift als ba'al-Ḥarran, d. i. Herr von Harran, bezeichnet, ist unverändert der herrschende geblieben. Neben dem Mondgott wird seine Gemahlin NIN-GAL, d. i. das babylonische Ideogramm für grosse Herrin, später auch als Nikkal benannt, verehrt. Auch der babylonische Ištarkultus ist in Harran ausgebildet, Šamaš und Ištar sind Geschwister als Sprösslinge Sins, und neben Sin und NIN-GAL wird der Götterbote Nušk-Nusku verehrt. Die Götter der syrischen Reiche sind die aus den Amarnabriefen bekannten kanaanäischen Gottheiten.

Während die aramäischen Nomaden in den übrigen Gebieten, in die sie eindrangen, mit der eingesessenen Bevölkerung verschmolzen, haben sich in dem als Syrien bezeichneten nordpalästinensischen Gebiet Aramäerstaaten gebildet, die teilweise, so Hamath, Ṣoba, Damaskus und später Palmyra, zu hoher Blüte gelangten. Die Zeit der palästinensischen Staatenbildung liegt geschichtlich im Dunkel. Nur die Anfänge der Bewegung, welche dem Eindringen kleinasiatischer Seeräuber, der Philister, der Entstehung phönizischer Staatenbunde, der Eroberung Kanaans durch die Zwölfstämme und der Festsetzung der Grenzvölker in Edom, Moab, Ammon voraufgehen, liegen in den Amarnabriefen vor. Dann hören aus politischen Ursachen die Quellen auf zu fliessen, weder Aegyptens noch Babyloniens Macht reichte aus, um nach dem Mittelmeergebiet erfolgreich sich auszustrecken. So ist auch die Entstehung der grossen syrischen Reiche unter aramäischer Herrschaft nicht aufgehellt bis auf die Zeit, für welche das Alte Testament die Beziehungen von Ṣoba, Hamath und besonders Damaskus zu Israel beleuchtet.

Ueber die Aramäer in Syrien fehlen inschriftliche aramäische Zeugnisse bis ins 9. Jahrh.

Die Berichte ägyptischer Könige aus der 18. Dynastie und die Erwähnungen der Amarnabriefe haben nur für die Geographie und Geschichte Wert, ebenso die Berichte assyrischer Könige vom 14. Jahrh. an über Kriegszüge, die Syrien mit einbegriffen haben. Für das damaszenische Syrien sind, wie schon erwähnt, die biblischen Berichte die hauptsächlichste Quelle. Die erste altaramäische Inschrift gehört der Zeit Salmanassars II., also dem 9. Jahrh. an; ihr folgen die Inschriften aus dem 8. Jahrh., der Zeit Tiglat-Pilesers III. Diese Inschriften sind in Sendširli gefunden worden. Sendširli ist die Ruinenstätte von Sam'al, der Hauptstadt des Fürstentums Sam'al im äussersten Norden Syriens am Fusse des Amanus. Die Inschriften sind ebenso kulturgeschichtlich wie religionsgeschicht-

lich von grösster Bedeutung. Für den Zusammenhang dieser nordsyrischen Aramäer mit Mesopotamien ist die Erwähnung des Ba'al-Harran in Sendširli von Wichtigkeit. Sam'al hat vor dem Eindringen der Aramäer unter hethitischer Herrschaft gestanden, wie die politischen Verhältnisse der Amarnazeit zeigen. Aber die Hethiter haben die ältere kanaanäische Kultur nicht verdrängt. Die Sendširli-inschriften zeigen, wie der aramäische Dialekt in die kanaanäische Sprache eindringt und schliesslich durchdringt. Die älteste Inschrift aus dem 9. Jahrh. ist rein kanaanäisch. In den Inschriften der beiden Vasallenfürsten Panammu I. und II., die letztere von seinem Sohne Bir-rekeb zu Ehren des Vaters errichtet, ist das Kanaanäische und Aramäische vermischt. Die letzte Inschrift, welche den Palastbau Bir-rekebs behandelt, ist rein aramäisch. Aus späterer Zeit sind die zwei Grabinschriften von Nerab bei Aleppo wichtige Funde; Aleppo wird unter Bezugnahme auf den Kult der Stadt auch in einer Inschrift und in einem Vertrag des Fürsten von Arpad, Salmanassar II., genannt. Die aramäische Stele von Taima im nordwestlichen Arabien zeigt die letzte Etappe des Vordringens der Aramäer von Norden aus. Der nachchristlichen Zeit gehören die Inschriften von Tadmor-Palmyra an. Von Bedeutung ist die Lucian zugeschriebene Schrift περὶ τῆς Συρίας θεοῦ, ebenfalls nachchristlich, in welcher der Verfasser aus eigener Anschauung den Kultus von Bambyke-Hierapolis beschreibt.

§ 27. Syrische Kulte.

Der Ba'al der Syrer (insbesondere der Stadtgott von Damaskus und Aleppo) ist der altkanaanäische Wettergott Hadad (hebr. Hadad, bab.-assyr. Addu, auch Dadda). Die Amarnainschriften geben den Gottesnamen mit dem Ideogramm IM wieder, das den babylonisch-assyrischen Adad (Ramman) bezeichnet, und umschreiben bei Wiedergabe des Namens mit Silben genau A-ad-du oder Ad-di, einmal mit anlautendem ḫ in dem Namen Rib-ḫa-ad ... neben Rib-Addi. Ebenso wird im assyrischen Text der Name Bir-^{ilu}IM in der Parallelstelle mit Bir-Dadda gleich hebr. Benhadad wiedergegeben. In einem Briefe von Ta'annek findet sich der Name Guli-Addi. Eine babylonische Götterliste bemerkt ausdrücklich, dass Addu der Name des Wettergottes im Westland (Amurrû) sei. Jedenfalls haben auch die Babylonier und Assyrer Hadad als Wettergott gekannt. Die Erklärung von einem dem arabischen „hadda, brüllen" verwandten Stamm ist die nächstliegende. Auch Ramman heisst der Brüller. In einem Amarnabrief sagt der Vasall von dem ägyptischen König, dass er seine Stimme am Himmel ertönen lässt wie Addu (IM), so dass das ganze Land vor

seiner Stimme erzittert. Griechische Schriftsteller nennen Hadad den höchsten Gott, den Götterkönig der Syrer. Auf einem aramäischen Zylinder erscheint er mit Zackenkrone, langem Bart, wallendem Haar und Donnerkeil. Das stimmt zu seiner Eigenschaft als Gewittergott. Auf der aramäischen Hadadstele trägt er den königlichen Kopfputz mit Hörnern. Auch in Babylon ist ein Bild des Hadad gefunden worden. Macrobius beschreibt den Gott von Heliopolis, wohl sicher Hadad, auch als Wettergott: in der Rechten trägt er eine Geissel (das Blitzbündel), in der Linken Blitz und Aehre.

Die Annahme, dass Hadad den Beinamen Bîr oder Bûr geführt habe, wonach einige den Namen Adad-'idri, was Hadadezer wäre, Bir-'idri gleich Benhadad lesen, wird durch das Vorkommen eines Bu-ur-it-pi in einem Brief von Ta'annek gestützt. Bûr würde der junge Stier bedeuten, was eine passende Bezeichnung für den „brüllenden" Gott wäre.

Auch Ramman (biblisch Rimmon) findet sich als aramäischer Gottesname auf aramäischen Inschriften in den Personennamen Ṣaddek-ramman und Rammannathan. Ein biblischer Bericht erwähnt ihn als syrische Gottheit mit einem Tempel in Damaskus. Die Vokalisation Rimmôn beruht auf einem Wortspiel, das den Gottesnamen mit der Bezeichnung für den in der religiösen Symbolik als Sinnbild der Fruchtbarkeit verwerteten Granatapfel in Zusammenhang brachte. Die LXX schreiben Ῥεμμάν. Beide Götternamen, Hadad und Ramman, finden sich vereint in dem Sach 12 11 genannten Hadad-Rimmôn. Die Klage um Hadad-Rimmon ist eine Tammuzklage um die in die Unterwelt hinabsinkende Sonne nach der Sommersonnenwende.

Die aramäischen Inschriften von Sendširli weisen ein Pantheon auf, bei dem allerdings keine weibliche Gottheit erwähnt wird. Sie nennen die Götterreihe Hadad, El, Rešeph, auch Arḳu-Rešeph „Blitz-Rešeph", vielleicht auch die Zusammensetzung von zwei Götternamen, Rekeb-el, dann Šemeš. Hier ist El sicher als Gottheit bezeugt. Danach werden auch mit El zusammengesetzte aramäische Eigennamen auf den Gott El zu beziehen sein. Eigenartig ist der auf einer assyrisch-aramäischen Bilingue vorkommende Name Sassariel = Sarsariel, d. h. El ist König der Könige. Der nur in den Sendširliinschriften unter den Göttern wiederholt an dritter Stelle genannte Rekeb-el (Lesung unsicher) könnte der Götterbote sein. Der Personenname Bir-Rekeb wird eine Abkürzung für Bir-Rekebel sein. Die Ableitung vom Stamme rakab „reiten, fahren" liesse an eine Gestalt wie Bunene, den göttlichen Wagenlenker des Sonnengottes Šamaš, denken. Rekeb-el hatte in Sam'al einen besonderen Tempel, denn er heisst Herr des Hauses.

Das eine der beiden Sendširlidenkmäler ist für Panammu bar Bir-Ṣûr errichtet. Ṣûr „Fels“ findet sich als Umschreibung für den Gottesnamen auch bei den Phöniziern.

Die syrische Astarte hat die Namensform ʿAthar. Griechische Schriftsteller bezeichnen sie als παρεδρος des Hadad. Allein kommt sie in den Namen ʿAtharʿozeh (ʿAthar gibt Kraft) einer aramäischen Inschrift aus Kujundschik und in dem Namen ʿAtharšûr („ʿAthar ist die Schutzmauer“) vor. Sonst ist eine syrische Astarte nur aus dem zusammengesetzten Götternamen Atargatis (wohl ʿAtharʿathe „ʿAthar, Mutter der ʿAthe oder des Attes“) bekannt (bei Ktesias heisst sie Derketo). Macrobius stellt sie neben Hadad und schreibt den beiden Gottheiten die Gewalt über alle Dinge zu. Nähere Aufschlüsse über den Kult von Hierapolis gibt Lucian aus eigener Anschauung. Hier war der Astartekult mit dem Adoniskult vereinigt, wie auch im Astartetempel von Byblos nach demselben Gewährsmann. Attes ist der lydische Adonis. Nur in einem Zug unterscheidet sich der Mythus von Attes von dem des Adonis. Attes stirbt durch Selbstentmannung; die Motive bei der Vorstellung des Kalendermythus vom sterbenden Jahrgott sind mannigfaltig. Lucian erwähnt Kastraten im Astartekultus. Die Selbstentmannung ist die Weihe an die Göttin. Die Kastraten sind Gottgeweihte wie die Vestalinnen. Dem entspricht der wilde und glühend sinnliche Kult der Atargatis von Hierapolis. Am Eingang des Tempels waren Phallen aufgestellt und die entsprechenden Zeichen des Astartekults angebracht. Eine grosse Anzahl Verschnittener (Gallen unter einem Archigallos) in Weiberkleidung dienten der Göttin, andere, erregt durch den ekstatischen Kult, bei dem man sich unter Tanzen und Musik die Arme blutig schnitt, entmannten sich ihr zu Ehren. Lucian erwähnt drei Momente, welche die Atargatis als Wassergöttin kennzeichnen. Die Tempelüberlieferung des Atargatistempels hing mit einem Sintflutmythus zusammen. Der Tempel ist über dem Ort erbaut, wo die Wasser der Sintflut in die Unterwelt abgelaufen sind. Lucian erzählt, dass der Atargatis, wie die Taube, auch die Fische heilig gewesen seien; an zwei festlichen Tagen im Jahre habe man Wasser in den Tempel gebracht; viele seien wallfahrend aus allen Gegenden Syriens gekommen und hätten Wasser vom Meere in Prozession in den Tempel gebracht und dort ausgeschüttet. In Askalon, wo sie mit einem Fischleib abgebildet war, stand der Tempel bei einem fischreichen geweihten See. Die verschiedenartigen Erklärungen der Fischgestalt der Atargatis sind spätere mythologische Deutungen. Atargatis mit dem Fischleib ist Ištar in der Unterwelt. Wenn in dem Kult von Hierapolis und Askalon der Mythus dahin ausgestaltet ist,

dass sich Atargatis mit ihrem Sohn ins Wasser stürzt und in einen Fisch verwandelt wird, so ist das eine Variation des Mythus von der Höllenfahrt der Ištar in der Weise, dass das heilige Wasser das Grab der Atargatis ist. Der Ritus, das heilige Bild der Atargatis an den Fluss und dann in den Tempel zurückzubringen, hängt mit den Mysterien von Tod und Auferstehen der Göttin zusammen. Das Götterbild der Atargatis von Hierapolis war ohne Fischleib. Lucian beschreibt zwei goldene sitzende Götterbilder, die er als Bilder der Hera und des Zeus bezeichnet. In denselben dürften die Atargatis und ihr Paredros Hadad dargestellt sein. Die Atargatis wird von Löwen gezogen, Hadad thront auf Stieren. Erstere gleicht nach Lucian zwar am meisten der Hera, hat aber auch Aehnlichkeit mit vielen andern griechischen Göttinnen. In der einen Hand trägt sie ein Szepter, in der andern eine Spindel, das Haupt ist von Strahlen umgeben und trägt einen Turm. Die Göttin hat einen herrlichen Gürtel, wie er sonst nur die (Venus) Uranios ziert. Das Haupt trägt einen glückverheissenden Edelstein, der in der Nacht mit seinem Glanz das ganze Heiligtum erleuchtet. Zwischen den beiden grossen Götterbildern steht ein geschnitztes Götterbild ohne hervorragendes Merkmal[1]. Auf dem Scheitel hat es eine goldene Taube (das heilige Symbol der Astarte). Es wird zweimal im Jahre (s. o.) bei der Wallfahrt ans Meer getragen. Als Mondgöttin wird Atargatis durch die Strahlen und Mondembleme gekennzeichnet.

In naher Berührung mit Atargatis steht die Schutzgottheit Gad, z. B. in dem Namen Gad-Nebo. Gad, gleichbedeutend mit τυχη und wie die griechische Glücksgöttin verehrt, ist, wie τυχη, erst später zum Gottesnamen geworden. Gadtempel werden öfter erwähnt. Jesaias wendet sich gegen die Lektisternien, welche Gad zu Ehren auf dem Söller des Hauses bereitet wurden. In assyrischen Geschäftsurkunden finden sich wiederholt mit Gad zusammengesetzte Namen.

Die Inschriften von Nerab, zwei Grabstelen für Priester des Mondgottes, zeigen in der Aufzählung von Göttern Verwandtschaft mit dem Pantheon von Harran. Es werden Šaḥar, der Mondgott, und Nikkal (=NINGAL), seine Gemahlin, und der Götterbote Nušk, das ist hier die Neumondsichel, erwähnt. Tritt der Sonnengott hinzu, in der Reihe Šaḥar, Šamš, Nikkal, Nušk, so sind wohl Šamš und Nikkal als Geschwistergatten gemeint. Der Inhalt der Inschrift wirft einiges Licht auf die religiösen Vorstellungen, welche sich auf den Lohn der Fröm-

[1] Baethgen a. a. O. stützt seine Vermutung, dass dieses dritte Bild den Attes darstelle, sehr ansprechend durch folgende Vermutung: Lucian berichtet, die Griechen hätten das Bild σημηιον genannt, dem griech. σημηιον entspricht syr. 'ate', was Lucian mit 'Athe, dem Gottesnamen, verwechselt haben kann.

migkeit und die Gnade der Götter beziehen. Dem sterbenden Priester ist ein Wort bewundernden Dankes in den Mund gelegt, weil er Kinder bis zur vierten Generation um sich weinen sieht.

Auch die Stele von Taima stellt den Mondgott Maḥram mit seiner Gattin Šingalâ an die Spitze. Sie nennt wiederholt einen Gott Ṣalm (= Bild) und einen Priester Ṣalm-ušezib (Ṣalm errettet vgl. CIS 34). Sein Bild steht über einem mit Hörnern versehenen Altar in assyrischer Gewandung, die Rechte hält eine Lanze. Danach wäre an den Mondgott zu denken. Er ist der Zwilling. Die Zwillinge werden als Zwillingsbild bezeichnet. — Ein Gott Mar (= Herr) wird erwähnt und erscheint in der phönizischen Zusammensetzung Mar-samek (Mar stützt). Näheres lässt sich über diese Gottheiten ebensowenig sagen, wie über die von Julian erwähnten Götter Monimos und Aziz. Auf einer Votivtafel ist Aziz der Sonnenadler beigegeben. Julian vergleicht ihn mit Ares. Das Götterpaar Arsu und ʿAzizu „Huld und Grimm" sind die Begleiter der Sonne wie Σεδεκ und Misor im Phönizischen und wie Kettu und Mešaru bei den Babyloniern. Sie stellen die Sonne in den beiden Jahreshälften dar, wie die beiden Säulen am Tempel und vor dem Altar.

Eine Reihe von Namen, die einerseits mit Sin, Šamaš, Ištar, Bel, Marduk, Nusku, anderseits mit Hor, Isis, Osiris zusammengesetzt sind, zeigen den babylonischen und ägyptischen Einfluss.

Die Inschriften von Palmyra gehören der nachchristlichen Zeit an. In Palmyra haben sich syrische und arabische Kulte vereinigt. Die Gottheiten sind sideral. Der höchste Gott ist Baʿalšamên „Herr des Himmels", auf den palmyrenischen Inschriften als der Barmherzige, Gütige, Edle gepriesen. Zu vergleichen ist die auf assyrischen Inschriften erwähnte nordarabische Göttin Atharšamain. Jarchibol und ʿAglibol sind die palmyrenischen Mondgötter; ʿAglibol trägt an seiner Schulter als Symbol den Halbmond. Šemeš und Malakbel sind die Sonnengottheiten; Šemeš hat als Symbol den Sonnenadler. Von Göttinnen werden die kriegerische ʾAllat und ʿAthe erwähnt, auch Atargatis. Bel und Beltis sind anscheinend babylonischen Ursprungs; die palmyrenische Form für das syrische baʿal lautet bol.

§ 28. Phönizier. Quellen zu phönizischen Kulten.

Literatur: Vgl. die in § 24 angegebene Literatur. Dazu ausser der in Zeitschriften verstreuten Literatur: Movers, Die Phönizier I, 1841; Renan, Mission de Phénice 1864—1874; Schroeder, Die phönizische Sprache 1869; Pietschmann, Geschichte der Phönizier 1889 f. in Onckens allgemeiner Weltgeschichte; E. Meyers Artikel über phönizische Gottheiten in Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie; derselbe, Artikel Phoenicia in Cheyne-Blacks Encyclopae-

dia biblica 1902; G. Hoffmann, Ueber einige phönizische Inschriften in den Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften XXXVI, Göttingen 1890; W. Graf Baudissins Artikel über phönizische Götter und Kulte in der Realenzyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., herausgegeben von A. Hauck 1896 ff., besonders die Monographie Moloch; Max Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer 1893; von Landau, Beiträge zur Altertumskunde des Orients I u. II; derselbe, Die Phönizier in AO II, 4². Winckler, Die Bedeutung der Phönizier für die Kulturen des Mittelmeeres in der Zeitschrift für Sozialwissenschaft VI, 1903. Erman, Eine Reise nach Phönizien im 11. Jahrhundert vor Chr. in Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde XXXVIII. Inschriften im Corpus inscriptionum semiticarum; Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik 1898; von Landau, Vorläufige Nachrichten über die im Eshmuntempel bei Sidon gefundenen phönizischen Altertümer in MVAG 1904, 5.

Phönizier nennen die Griechen die Bewohner des schmalen Küstensaums südlich und nördlich vom Karmel, der im Westen vom Meer und im Osten vom Libanon begrenzt wird. Die hauptsächlichsten Städte sind Inseltyrus mit der Küstenstadt Usu (Palätyrus), Sidon, Berytus, Byblos und die Inselstadt Arvad. „Phönizischer Kultureinfluss hat das ganze Mittelmeergebiet beherrscht. Die Anfänge phönizischer Geschichte liegen im Dunkel. Phönizien ist aber nicht nur von jeher die herrschende Seemacht und Handelsmacht der alten Welt gewesen, so dass die Entstehung der See- und Hafenstädte in die graue Vorzeit zurückreicht, sondern auch bis zur endgültigen Besiedlung Palästinas von den Völkerbewegungen berührt worden. Herodot gibt an, dass die Phönizier ursprünglich am persischen Meer ihre Sitze hatten. In dieser Angabe mag eine Erinnerung an die Anfänge der wiederholt genannten „kanaanäischen" Völkerwanderung liegen, deren älteste in Kanaan einströmende Schicht in Phönizien als der natürlichen westlichen Grenze Vorderasiens sesshaft geworden und von da seewärts in das Gebiet der Mittelmeerküste sich ausgebreitet hat." Schon Sargon I. berichtet, dass er erobernd über das phönizische Küstengebiet hinausgedrungen ist (s. § 27). Phönizien hat vor dem übrigen kanaanäischen Gebiet den Vorteil der natürlichen Abgrenzung gehabt, wodurch die Bildung abgeschlossener Kulturzentren erleichtert wurde. Jede der Küstenstädte bildete den Mittelpunkt eines kleinen Staates. Sidon muss unter den phönizischen Staaten lange Zeit hindurch als Vormacht anerkannt gewesen sein, denn sowohl bei Homer wie im Alten Testament heissen die Phönizier Sidonier, und als um das Jahr 1000 Tyrus die führende Rolle zufällt, behalten die tyrischen Könige den Titel König der Sidonier bei. Von phönizischen Staatenbildungen kann erst in der Zeit vor Entstehung der tyrischen Herrschaft die Rede sein.

In dem tausendjährigen Ringen Aegyptens und Babylonien-Assyriens um die Weltherrschaft war der Besitz der phönizischen Seestädte

von entscheidender Bedeutung. Sie sind darum immer das Ziel der Eroberungszüge gewesen. Erst in verhältnismässig später Zeit haben sie den Angriffen einen beachtlichen Widerstand entgegensetzen können. Die ältesten geschichtlichen Nachrichten, welche einzelne phönizische Städte nennen, stammen aus der Zeit ägyptischer Vorherrschaft, die noch um 1400 besteht, wenn auch im Niedergang begriffen. Die Amarnabriefe geben ein deutliches Bild von den Zuständen um diese Zeit. Sie zeigen die kleinen phönizischen Städtefürstentümer in Rivalität unter einander und ohnmächtig gegenüber dem Andringen der jungen Völker, die von Norden und Westen her nach dem Kulturgebiet streben. Dreihundert Jahre später finden wir dieselben Verhältnisse, eine Anzahl kleiner selbständiger und politisch unbedeutender Fürstentümer. Die ägyptische Vorherrschaft ist noch in spöttischer Erinnerung. Ein ägyptischer Tempelbeamter reist zur See von Dor über Tyrus nach Byblos, um Bauholz für einen Tempelbau zu erhandeln. Der Fürst Zekarba'al von Byblos behandelt den Aegypter wenig respektvoll, aber seine eigene Macht reicht nicht über das Gebiet des Hafens hinaus, er vermag keinen Schutz gegen Seeräuber zu geben, die vor dem Hafen auf den Aegypter lauern. Als der Aegypter ihnen entronnen ist, kommt er an der cyprischen Küste erneut in Gefahr von Leben und Eigentum. Bedeutungsvoll für die Kenntnis phönizischer Religion ist dabei die folgende Episode: während der Fürst von Byblos seinem Gott opfert, wird ein Jüngling von prophetischer Ekstase ergriffen und befiehlt dem Fürsten, dass er den Aegypter und seinen Gott, den er zum Schutz mit auf die Reise genommen hat, gastlich behandle, nachdem er ihn lange Zeit vorher abgewiesen hat. — Zur Zeit Davids steht Tyrus in hoher Blüte als Vormacht eines phönizischen Staatenbundes. Von da an beschäftigen sich die historischen und prophetischen Bücher des Alten Testaments eingehender mit Phönizien und phönizischer Religion, während die Fragmente tyrischer Geschichtsschreibung bei Josephus nur geschichtlichen Wert besitzen. Die assyrischen Königsinschriften geben genaue Berichte über die Kämpfe um die Herrschaft der Phönizier. Mit den Griechen sind die Phönizier in Berührung, soweit die griechische Literatur zurückreicht.

Die einheimischen Quellen, welche über die Religion der Phönizier Aufschluss geben, stammen fast ausschliesslich aus der Zeit des Verfalls und aus der Zeit religiösen Synkretismus. Wenige Inschriften sind in Phönizien selber gefunden worden. Im vergangenen Jahre ist erstmalig ein phönizischer Tempel, ein Ešmuntempel in der Nähe von Sidon, ausgegraben worden. Die älteste auf Cypern gefundene Inschrift wird, nicht ohne Widerspruch, der Zeit Hirams I. von Tyrus,

des Zeitgenossen Salomos, zugeschrieben. Die nächstälteste phönizische Inschrift aus dem 8. Jahrh. ist in Nordsyrien gefunden worden. Sie enthält die Namen Ba'alsa[mem] und Ramman. Wenige Inschriften gehen noch über das 6. Jahrh. zurück. Erst vom 4. Jahrh. an wird das Inschriftenmaterial reicher. Es besteht aus Münzen, sonst hauptsächlich aus Weihinschriften in kurzer stereotyper Form. Der Hauptertrag sind theophore Götternamen. Die späteren cyprischen und neupunischen Inschriften weisen immer stärkere Vermischung mit griechischer Religion auf. Die vorhandenen Götterbilder stammen auch aus späterer Zeit und weisen griechischen Einfluss auf. Um so grösseres Gewicht ist auf die spärlichen Reste phönizischer Religion zu legen, die sich aus den ägyptischen und babylonischen Denkmälern, besonders den Amarnabriefen, ergeben. Die hier vorkommenden Götter- und Personennamen geben zwar keine wesentlichen neuen Aufschlüsse, aber sie bestätigen das aus phönizischen Inschriften Bekannte für eine weit zurückliegende Zeit. Den biblischen Zeugnissen, obwohl sie durchweg polemischen Charakter tragen, soweit sie sich auf die phönizischen Kulte beziehen, stehen die unsicheren Berichte griechischer und römischer Schriftsteller weit nach an Wert und Zuverlässigkeit. Philo von Byblos gibt Fragmente phönizischer Theogonie und Kosmologie, die er auf einen alten Byblier, Sanchuniathon, zurückführt, und Damascius gibt in seinem Werke de primis principiis eine phönizische Kosmogonie nach einem Sidonier Mochos. Aber der spätgriechische Einfluss und die hervortretende euhemeristische Tendenz ist zu stark, um das Ursprüngliche von den Kombinationen zu unterscheiden. Der Wert dieser späten Berichte würde grösser sein, wenn sie dazu dienen könnten, Reste ursprünglicher Quellen zu erklären oder zu ergänzen.

§ 29. Phönizische Götterlehre.

Die Verwandtschaft der phönizischen Religion und der ausserphönizischen kanaanäischen Kulte geht aus den spärlichen, zum grössten Teil indirekten Zeugnissen hervor, welche überhaupt nur zu Gebote stehen. Trotz des Einflusses ägyptischer, babylonischer und griechischer Kultur und trotz der Neigung des Handelsvolkes, von fremden Völkern zu lernen und im fremden Lande sich den Verhältnissen anzupassen, hat sich die einheimische kanaanäische Religion bei den Phöniziern behauptet. In den einzelnen Gemeinwesen haben sich die ursprünglichen religiösen Formen vom Anfang geschichtlicher Zeit bis in die Zeit des Verfalls neben den fremden Einflüssen bewahrt. So haben die Phönizier, auf kleinen Kreis beschränkt, es zwar zu keiner hohen religiösen Entwicklung gebracht, aber das Ursprüng-

liche mit Zähigkeit festgehalten. Die Geschichte der Kolonien in ihren Beziehungen zum Mutterland liefert dafür den besten Beweis. Der inschriftliche Befund der Amarnabriefe weicht von den Ergebnissen, welche die phönizischen Inschriften aufweisen, nicht ab, obwohl zwischen der Amarnazeit und der Glanzzeit sidonischer und tyrischer Herrschaft die Neubesiedlung Kanaans liegt, durch welche auch die phönizische Bevölkerung umgestaltet worden ist.

Aus den phönizischen Kosmogonien darf man nach Analogie der verwandten Religionen als sicher und ursprünglich die Vorstellung einer dreigeteilten Welt entnehmen, die aus einem chaotischen Urzustand hervorgeht. Die Gestirne sind Manifestationen der Götter. Aber im Vordergrund stehen nicht astrale Vorstellungen, sondern die im Adonis(Tammuz)-kult ausgeprägte Lehre vom Erwachen und Sterben der Natur in den zwei Jahreszeiten. Inschriftliche Andeutungen, welche die späten philonischen Ueberlieferungen der sog. sanchuniathonischen Fragmente über Kosmologie und Astraltheologie bestätigen, fehlen nicht ganz. Zweifellos liegen in vielen Fällen der geographischen Nomenklatur kosmologische Vorstellungen zu Grunde. Philo erwähnt das Götterpaar Σύδυκ und Misor, welches die beiden Jahreshälften repräsentiert, im Sonnenkult die Frühjahrs- und Herbstsonne, im Mondkult den zu- und abnehmenden Mond als Zwillinge. Im Kultus stellen die Säulenpaare am Tempeleingang und vor den Altären die Zwillingsgottheit dar. Bei Sidon ist 1903 ein phönizischer Ešmuntempel ausgegraben worden, welcher eine Inschrift mit dem Namen Ṣedekjatan enthält. Auch findet sich Ṣedeḳ in Zusammensetzungen mit Ramman und Melek und ist möglicherweise auch hier Gottesname. In einer Inschrift aus der Nähe von Sidon aus dem 3. Jahrh. wird eine von Philo erwähnte Gottheit Ṣidon genannt, welche als kosmische Gottheit die dreigeteilte Welt: Himmel, Erde und Ozean beherrscht. Die Verehrung eines Baʿalsamêm ist alt, wie die schon erwähnte Inschrift aus der Hammurabizeit, welche von Ašera als Braut des Himmelskönigs redet, im Zusammenklang mit einer der ältesten phönizischen Inschriften (s. § 28) zeigt. Dieser Himmelskönig ist auch der König und Herr (ʾAdôn) der Götter.

Von einem phönizischen Pantheon kann nach den Inschriften nicht gesprochen werden. Nur geht aus denselben hervor, dass allgemein neben der Hauptgottheit die entsprechende Göttin verehrt wurde, und auch der Götterbote wird erwähnt, der den Verkehr zwischen Göttern und Menschen vermittelt. Die Inschrift von Maʿṣûb nennt den Götterboten der Aštarte Milk-Aštart, und in einer andern

Inschrift findet sich der Name Baʿal-malʾakh „Baʿal ist Bote“. Eine Reihe von Göttern werden in dem assyrischen Vertrag zwischen Assarhaddon und Baʿal von Tyrus als Schwurzeugen angerufen: Baʿalsameme, Baʿalmalagie (Baʿal-malʾakh?), Baʿalṣapunu (Baalṣaphon), Milḳart (der Stadtgott von Tyrus), Jasumunu (Ešmun) und Astartu (ʿAštart).

Sieht man von den späten Zeugnissen aus synkretistischer Zeit und von sekundären Quellen ab, so beschränkt sich die Kenntnis der phönizischen Religion wesentlich auf die Ergebnisse theophorer Namen. Die Bezeichnung der Gottheit mit êl, im Plural êlîm und alonîm, ist nicht häufig, z. B. bêt-êlîm „Tempel“ ʿabd-êlîm, îš-êlîm und ʾamath-êlîm für Tempeldiener und Tempeldienerinnen, Mattan-êlîm „Gottesgabe“. Geläufig ist die Benennung Baʿal (selten ʾAdôn) „Herr“ im Sinne von Besitzer (wie in der inschriftlich vorkommenden Zusammensetzung baʿal hazzebaḥ, „der Herr des Opfers“, d. i. der, welcher das Opfer darbringt). Der Baʿal ist der Herr, der das Land besitzt und den Stamm beherrscht. Die Stammesangehörigen sind seine Knechte und Mägde, seine Untertanen. Es ist dasselbe Verhältnis wie zwischen dem Stammesfürsten und den Stammesgenossen, wie zwischen dem Grundbesitzer (und deshalb Vollbürger) und seinen Hörigen. Die Grundbesitzer heissen inschriftlich baʿalîm, und auch der Name baʿalath findet sich zur Bezeichnung einer Bürgerin. Der Landesherr ist auch König, Melek. Baʿal und Melek (auch ʾAdôn) und die entsprechenden Bezeichnungen für die zu ihnen gehörigen Göttinnen Baʿalat und Milkat sind nicht Namen, sondern Titel.

Jeder Stamm und jede Stadt verehrte ihren Baʿal in eigener Weise als Landes- und Schutzgottheit. Bei Gründung von Kolonien ist die wichtigste Sorge, dem Schutzgott der Heimat eine Kultstätte zu bereiten und mit dem Mutterheiligtum in beständiger Verbindung zu bleiben. Es ist nicht ein und dieselbe Gottheit, die von allen Stämmen gemeinsam verehrt wird, sondern es ist die Eine Bezeichnung, die von allen ihrer obersten Gottheit als der herrschenden gegeben wird. Selbst in Namen wie ʾAdônbaʿal „Herr ist Baʿal“ ist Baʿal nicht Eigenname, sondern es sind Abkürzungen, welche den Baʿal einer bestimmten Stadt meinen und dementsprechend ergänzt werden müssen, ebenso der Gottesname Melek in Eigennamen und die in der Bibel genannten Baʿalîm und Moloche. Und gleichwie ʾAdôn oft dem Namen der Gottheit vorangestellt ist, kann jeder Gott als Baʿal angerufen worden sein. Wo der Kult eines bestimmten Baʿal besonderes Ansehen erlangt hat, ist es möglich gewesen, dass die Abkürzung Baʿal ohne Hinzufügung des Ortes (Stadt oder Berg), als dessen Herr

er verehrt wurde, geläufig geworden und schliesslich wie ein Eigenname gebraucht worden ist, wie wir es bei biblischen Schriftstellern finden, aber niemals hat es eine phönizische Gottheit Baʿal gegeben, die über allen andern Göttern gestanden hat. Es ist natürlich, dass die verschiedenen Baʿalîm viel Verwandtes haben, weil den Phöniziern die Vorstellung des mächtigen Himmelsherrn, von dem alles Unheil und alles Glück kommt, gemeinsam war. Er gibt in dem Gebiet seiner Herrschaft, d. i. seiner Verehrung, Regen und Fruchtbarkeit, er gibt die Nahrung für Menschen und Vieh, er zerstört im Ungewitter mit Blitz und Sturm, er bringt Krankheit, Seuchen und Tod. Seinen Günstlingen verlängert er das Leben, Gebietserweiterungen des Stammes sind Machterweiterungen des Gottes. Neben ihm wird eine weibliche Gottheit verehrt, neben dem Baʿal die Baʿalat, „die Herrin". Es ist die allen Semiten gemeinsame Göttin der zeugenden Naturkraft, Astarte, in der sinnlichsten Weise vorgestellt. Natürlich hat sie ebenso, wie der betreffende Baʿal, zunächst lokal beschränkte Bedeutung, und es ist eine Erweiterung der ursprünglichen Vorstellung, wenn die Baʿalat einer Stadt eine über ihr Herrschaftsgebiet hinausgehende Verehrung geniesst. Die Grundzüge des Astartekults, der gemeinsemitisch ist, sind überall dieselben. — Beide Gottheiten, die männliche und die weibliche, werden in Tiersymbolen dargestellt, welche die starke Zeugungskraft oder die verzehrende Gewalt darstellen: Stier und Kuh und Taube, Löwe und Raubvögel.

In verschiedenen Namen finden sich die Bestandteile ab (Vater), aḫ (Bruder), ʿam oder ḥam (Oheim), z. B. ʾAbîbaʿal, ʾAḫîbaʿal, ʿAmmîbaʿal, Ammunira und Ḥammunira (als Fürst von Beirut in den Amarnainschriften, vgl. den bekannten babylonischen Königsnamen Ḥammurabi), auch mit den entsprechenden weiblichen Bezeichnungen ʾêm (Mutter) und ʾaḫôt „Schwester" in Namen wie Emaštart und Aḫotmelek. Diese Namen beziehen sich zunächst nicht auf ihre Träger als Verwandte der Götter, wenn auch neben der Vorstellung der Stammesverwandtschaft die der Blutsverwandtschaft zwischen dem Gott und seinem Diener berechtigt ist und in Namen wie Bathbaʿal „Tochter Baʿals", Mattanbaʿal „Geschenk Baʿals (die Kinder sind die Gabe der Götter) zum Ausdruck kommt. Sie sind vielmehr auf eine Göttergenealogie zurückzuführen, welche neben dem mit Vater bezeichneten obersten Gott die ihm untergeordneten verwandten Götter aḫ und ʿam, Bruder und Oheim, nennt. Eine Ḥammurabiinschrift hat vor dem Namen ḫammu das Götterdeterminativ.

Ueberhaupt ist bei phönizischen Namen eine auffällige Erscheinung, dass der Name des Gottes nicht genannt, sondern wie in hei-

liger Scheu umschrieben wird. Hierher gehören nach den oben gemachten Ausführungen alle mit Baʿal, Melek, Adon, Baʿalat, Milkat zusammengesetzten Namen. Deutlicher tritt die Eigentümlichkeit zu Tage in den Namen, welche mit Ṣûr (Fels), Šêm (Name), Pnê (Angesicht) zusammengesetzt sind. In diesen Bestandteilen verbirgt sich der unausgesprochene Gottesname. Aehnlich wird es sich bei dem viel besprochenen Wechsel von ʾAšêra und ʿAštart verhalten (s. § 36).

Die Personennamen zeigen die Auffassung von der Herrschergewalt der Götter und der unbedingten Abhängigkeit ihrer Verehrer. Viele geben der völligen Hingabe an die Gottheit Ausdruck, andere enthalten den Wunsch und die Hoffnung hilfreichen und gnädigen Beistandes. Nur wenige Namen sind ohne Beziehung zu einer Gottheit. Folgende Beispiele dienen zur Erläuterung; obwohl die mit Göttern zusammengesetzten Namen nur mit Vorsicht für die Beurteilung der betreffenden Gottheiten zu verwerten sind, müssen sie in Ermangelung besseren Materials angeführt werden[1]. Die Götter sind die erhabenen, mächtigen, himmlischen Herrscher und Herren (ʾAdônbaʿal, Baʿalʾadôn „Herr ist Baʿal“; Baʿalrâm „Baʿal ist erhaben“; Addirbaʿal „Baʿal ist mächtig“; Ûrumilki „Melek ist Licht“). Sie geben das Leben und sind Hüter des Lebens (Jehawmelek „Melek gibt Leben“; Jatonbaʿal, Mattanbaʿal, Maharbaʿal „Baʿal hat gegeben. Geschenk Baʿals, Lohn Baʿals“; Baʿalšamar und Šamarbaʿal „Baʿal behütet“); von ihnen kommt alles Glück, kommt Rettung, Befreiung aus Not und Gefahr (Baʿalšamaʿ und Jazanêl „Baʿal, Gott [Êl] erhört“; Ešmunṣilleḥ „Ešmun beglückt“; Pudîbaʿal „mein Befreier ist Baʿal“; Baʿalṣillekh „Baʿal gibt frei“; Baʿalḥilleṣ „Baʿal rettet“); ihre Gnade und Hilfe wird erfleht, sie geben Stärke und Kraft (Berekhbaʿal „Baʿal segnet“; Ḥananbaʿal „Baʿal ist gnädig“; Naʿammilkat „Milkat ist gütig“; Baʿalʿazar „Baʿal hilft“ und ʿAzrubaʿal „Hilfe Baʿals“; ʿAṣibaʿal „Baʿal ist Kraft“, Êlpaʿal „Gott [Êl] vollbringt“, Baʿaljaḥon „Baʿal begünstigt“; Baʿalʿamas „Baʿal stützt“ und Êlaman „Gott [Êl] stützt“); innig ist die Vorstellung der schützenden Gottheit in dem Namen Oholibaʿal „[mein] Zelt ist Baʿal“ ausgedrückt, wobei die Vorstellung von einem Abbild der himmlischen Wohnung des Gottes zu Grunde liegt. Die Götter bestimmen über das Leben, sie geleiten den

[1] Es sind, soweit möglich, Zusammensetzungen mit Baʿal genannt. Die meisten Namen finden sich gleicherweise auch in Vereinigung mit andern Götternamen. Die grammatische Form der Namen weist in vielen Fällen auf einen bestimmten Anlass ihrer Entstehung, aber mit der Verbreitung der Namen wird sich ihre Bedeutung verallgemeinert haben. Vollständigkeit ist bei dieser Zusammenstellung nicht beabsichtigt.

Menschen und vergelten die ihnen erwiesenen Dienste (Ešmunjaʿad „Ešmun bestimmt"; Ešmunarah „Ešmun geleitet"; Baʿalšillem „Baʿal vergilt"). Auch als Hüter des Rechts werden die Götter genannt (Baʿalšaphaṭ „Baʿal richtet"). Neben den häufigen Zusammenstellungen mit ʿabd „Knecht" und ʾamat „Magd" finden sich auch Namen mit gêr „Schützling"; sie bezeichnen einen nicht zum Stamm gehörigen, aber in den Schutz und die Lebensgemeinschaft des Stammes Aufgenommenen, ebenso die grosse Anzahl der mit bod beginnenden Namen. Kalâbu, was die Israeliten verächtlich mit kelb „Hund" zusammenbringen, wie sie den Gottesnamen Melek nach dem Wort bošeth Schande vokalisieren, könnte eine priesterliche Funktion in sich schliessen, er findet sich auch mit dem Gottesnamen Ai im Namen Ai-Kalâbu. „Hund" im Sinne von Diener ist übrigens ein der orientalischen Vorstellungsweise angemessener Ausdruck der Unterwürfigkeit. Er kommt so in assyrischen Briefen vor. Die kelabîm werden öfter neben den gêrîm, den Klienten, genannt. Eine schöne Auffassung des Verhältnisses zwischen der Gottheit und ihrem Diener bekunden Namen wie Iddobaʿal (Geliebter Baʿals) und ʿEnîbaʿal (Auge Baʿals).

§ 30. Phönizische Lokalkulte.

Jede Stadt hat ihren Baʿal als obersten Stadtgott. Schon aus diesem Grund sind die Baʿalîm untereinander nicht sehr verschieden. Jeder wird durch Beifügung des Namens seiner Stadt von andern Baʿalim unterschieden. Seine Machtwirkung beschränkt sich auf das ihm gehörige Gebiet, dessen Gemeinde sein Eigentum ist. Aber mit der Verehrung der Gottheit kann ihre Wirkungskraft in ferne Gegenden und neubegründete Heiligtümer übertragen werden, der Lokalkult eines Baʿal kann weit über die Grenzen seines Landes hinaus Verehrung finden. Die Gegenwart und Wirksamkeit eines Baʿal an einem neuen Kultort oder in einem Kultidol wird dann durch die Bezeichnung Šêm „Name" oder Pnê „Angesicht" ausgedrückt[1]. Symbole aus dem Tierreich, Stier und Löwe, die Tierkreisbilder der beiden Jahreshälften, in welchen die neuschaffende

[1] Jedes Heiligtum und Kultidol ist ein Pnêbaʿal, denn in den Idolen ist die Gottheit gegenwärtig und kräftig. Babylonisch heisst „auf das Angesicht blicken" die Kultstätte besuchen. Die Kultidole sind Orakelstätten. In dem einen Taʿannekbrief wird gesagt, „wenn der Gott das Angesicht zeigt", so werden die Feinde zu Schanden werden, während in dem andern von dem Finger der Ašêra die Rede ist. Beide Ausdrücke sind von Orakeln zu verstehen. In der Ešmunazarinschrift heisst ʿAštart Šêmbaʿal und in Karthago wechselt Šômbaʿal mit Pnêbaʿal als Beiname der ʿAštart, der Gemahlin des Baʿalšamêm.

und die verzehrende Sonnenglut dargestellt sind, kennzeichnen seine schöpferische und auch verderbenbringende Macht, verschiedene Symbole aus dem Pflanzenreich seine das Leben in der Natur erzeugende Kraft. Sein Heiligtum wird gern auf Bergeshöhen erbaut, denn er ist der Himmelsgott. Unter den verschiedenen Baʿalîm werden neben dem Baʿal von Tyrus ein Baʿal von Sidon und ein Baʿal von Tarsus besonders hervorgehoben. Spätere Mythen erklären Baʿal als Erbauer von Byblos und Berytos. Wie auf dem Karmel dem Baʿal geopfert wurde, so gab es einen Baʿal vom Berge Peôr und einen Baʿal vom Libanon. Sargon erwähnt einen Berg Baʾliṣapuna. Auch der Baʿalṣaphôn wird der Baʿal vom Libanon sein. Es ist fraglich, ob der oft erwähnte und in Karthago verehrte Baʿal Ḥammôn nach einem Kultort benannt oder nach den bei Jesaja neben den Ascheren erwähnten ḥammanîm „Sonnensäulen". Er ist Sonnengott wie die andern Baʿalîm, deshalb mit Strahlenhaupt und Früchten abgebildet[1]. Der Widder auf Steinen des Baʿal Ḥammôn hat dieselbe Bedeutung wie der Stier. Er ist das Zeichen des Sonnengottes, nachdem die Frühjahrssonne aus dem Zeichen des Stiers in das Zeichen des Widders gerückt ist. Der Name Baʿal Ḥammôn wechselt mit El-Ḥammôn, wie Baʿalberîth „Bundesbaʿal" im Richterbuch mit Êl-Berîth. Durch andere Beifügungen werden Baʿalîm nach ihrer besonderen Wirkungsweise gekennzeichnet. So gibt es einen heilenden Baʿal, Baʿalmarpheʾ (vgl. den aramäischen Namen Jaraphêl „Êl heilt"). Ein Baʿal des Tanzes, Baʿalmarḳod, hat wohl seinen Namen von bacchantischen Tänzen, die zu seinem Kult gehörten. Die Stellung von Tyrus in der späteren Zeit bringt es mit sich, dass von allen Baʿalîm Milḳart am häufigsten genannt wird, inschriftlich ausdrücklich als Baʿal von Tyrus bezeichnet. Durch die tyrischen Kolonien ist sein Kultus weit verbreitet worden. Milḳart „Stadtkönig" ist nur eine andere Umschreibung des Baʿal von Tyrus, aber Eigenname des tyrischen Gottes. Nach Menander ist schon im 11. Jahrh. v. Chr. das Fest der Auferweckung des Herakles (so heisst er bei griechischen Schriftstellern) in Tyrus gefeiert worden, also Milḳart als Jahrgott, der im Frühjahr aus der Unterwelt aufsteigt. Auf den Tammuzcharakter des Milḳart weist auch die Bemerkung des Herodot, dass Melḳart in der Gestalt zweier Säulen verehrt wurde. Im übrigen ist

[1] Auf die Sonnengottheit deutet auch das einem andern Baʿal gegebene Symbol einer grossen Kugel, die von kleinen umgeben ist, die Sonne unter den Planeten. Auch der philistäische Fliegengott Baʿalzebûb ist Baʿal als Sonnengott, dessen Glut die Fliegen hervorbringt.

die Gleichsetzung von Milḳart und Herakles sachgemäss; Herakles durchläuft als Jahrgott den Tierkreis.

Der Gottesname Melek kommt nur in Zusammensetzung mit andern Gottesnamen und in Personennamen vor. Schon die Amarnainschriften nennen aus Palästina Aḫîmilki, Abîmilki, Milkili, Milkuru und Urumilku. Namen aus später assyrischer Zeit bringen Zusammensetzungen von Milku mit Adad, Dagan, Baʿal, ʿAštart. In phönizischen Inschriften finden sich Namen wie Melekḫilleṣ, Melekjatan, Melekrâm. Allerdings kann in einigen Fällen das milku „König" sein. Die Babylonier haben in Melek einen Sonnengott gesehen, wenn sie den alten Sonnentempel von Sippar dem Malik mit weihten. Er stellt die verzehrende Sommersonnenglut dar, die Sonne als Wintersonne, in der Unterwelt, von den Griechen mit Saturn verbunden. Ihm werden nach biblischen Berichten und griechischer Ueberlieferung Kinderopfer gebracht. In der Bibel wird Melek als greulichster Götze mit Abscheu genannt. Die Masorah hat nach dem Schimpfwort bošeth „Schande" vokalisiert (s. o.). — Nach Philo von Byblos ist Êl der Name der obersten Gottheit von Byblos, aber ohne Tempel und Kultus. Für Byblos müsste Philo schon gut unterrichtet sein. Inschriftlich findet sich der Gott El in dem Namen Êlpaʿal eines Königs von Byblos.

Mit dem Kult der ʿAštart gehört der Adoniskultus zusammen. ʾAdôn, „der Herr", ist ursprünglich ebensowenig Eigenname wie Baʿal und Melek. Er wird oft andern Götternamen, auch dem Namen der Göttin Thanit, appellativ vorangestellt. Alte phönizische Berichte über Adonis besitzen wir weder aus dem Mutterland noch aus den Kolonien. Trotzdem muss der Adoniskult in Phönizien alt gewesen sein. Das von Menander erwähnte Fest der Auferweckung des Herakles in Tyrus ist ein Sonnenwendfest, also ein Adonisfest gewesen. Denn Adonis ist wie Tammuz nur eine Bezeichnung des Sonnengottes mit besonderer Beziehung auf den Wechsel der Jahreszeiten, die aufsteigende Frühjahrs- und Sommersonne und die nach der Sommersonnenwende in die Unterwelt sinkende Herbst- und Wintersonne. Er ist als Gott der erwachenden Frühlingsvegetation der Geliebte und Gemahl der ʿAštart und wird als Gott der sterbenden Natur von ihr betrauert und gesucht. Inschriftlich ist er nur einmal bezeugt, in einer lateinischen Inschrift wird ein Muttumbal (d. i. Mattanbaʿal) als sacerdos Adonis genannt. Alle übrigen Nachrichten stammen aus griechischer und späterer Zeit. Eine Adonisfeier ist auf dem Rand einer cyprischen Schale abgebildet. Zwei Göttergestalten, Adonis und Aphrodite, liegen auf Ruhelagern neben einem Altar. Adonis hält eine Frucht in der Hand. Ein Reigen von Frauen-

gestalten schreitet auf sie zu, sie spielen teils Instrumente, teils tragen sie Adoniskörbchen, das Symbol des hinwelkenden, sterbenden Adonis. Der griechische Adoniskult ist orientalischen Ursprungs. Wenngleich die griechischen Berichte über den Adoniskult in Einzelheiten weit auseinander gehen in Bezug auf die Herkunft des Gottes, auf sein Verhältnis zur Liebesgöttin, auf die Art seines Todes und die Ursache desselben, so liegt doch allen Berichten ein gemeinsamer Kern zu Grunde: die Liebe des wunderschönen jugendlichen Gottes zur Liebesgöttin, sein plötzlicher Tod und die Klage der untröstlichen Göttin über den Verlust. Die Wanderung der Liebesgöttin nach der Unterwelt entspricht der babylonischen Höllenfahrt der Ištar. Der Hauptsitz des phönizischen ʾAdônkults war der Baʿalattempel von Byblos und die Insel Cypern, ausserdem nennt Lucian Aphaka, den Libanon und das syrische Antiochien. In Byblos war die Gestalt der Sage heimisch, nach welcher ʾAdôn von einem Eber zum Tode verwundet wird. Auf dieses Ereignis führten die Einwohner von Byblos und die dortigen Adonisverehrer nach dem Bericht des Lucian den Umstand zurück, dass sich alljährlich in den Tagen seines Todes der an der Stadt vorüberfliessende Adonisfluss rot färbt. In dieser Zeit wird das Adonisfest gefeiert mit den Adonisorgien. Zum Zeichen der Trauer opfern die Frauen den Schmuck ihres Haares oder bringen ihre Keuschheit zum Opfer und den Erlös der Preisgabe an die fremden Besucher des Festes als Gabe für die Göttin. Am Ende der Trauerzeit wird unter grossem Jubel das Fest der Wiedererweckung des Adonis gefeiert. ʾAdôn ist der Gott der Frühlingssonne, der schnell mit der Frühlingspracht unter der Glut der Sommersonne dahinstirbt. Der Eber bedeutet die Glut des Sommers, die plötzlich hereinbricht. Die sog. Adonisgärtchen versinnbildlichen das schnelle Dahinwelken.

Eine ähnliche Rolle wie ʾAdôn hat Ešmun in der phönizischen Mythologie gespielt. In Berytos wurde das Fest des Todes und der Wiedererweckung des Ešmun gefeiert. Die griechischen Schriftsteller nennen ihn Asklepios, den Gott der Lebenskraft und Heilkunst. Er ist der Stadtgott von Sidon, wo auch der Ešmuntempel ausgegraben worden ist. In dem erwähnten Vertrag zwischen Assarhaddon und Baʿal von Tyrus erscheint er auch in der Schreibung Jasumûnu als tyrischer Gott. Eine andere assyrische Urkunde enthält den Namen Samûnujatûn, d.i. Ešmûnjaton. Charakteristisch ist der Name Ešmunmearriḫ (= mearrikh) „Ešmun gibt langes Leben“.

In Sakun sahen die Griechen den Hermes. Von einer Anzahl punischer Gottheiten sind nur die Namen übrig geblieben in zusammen-

gesetzten Eigennamen. Häufig wird der Gott ṢD, Ṣad, Ṣed, Ṣid, d. i. der Jäger (vgl. Ṣidon), genannt, der trotz der veränderten Schreibweise in den Namen Zatadna von Akko oder Rabzidi der Amarnainschriften gefunden werden kann. Der Name „Jäger" deutet auf den Mondgott. Es finden sich die Namen Jatanṣid, Bodṣid. — Die Gottheiten Paʿam und Pumai kommen in den Zusammensetzungen ʿAbdpaʿam und ʿAbdpumai vor, Zwerggottheiten wie der ägyptische Besa. Sie hängen mit dem griechischen Pygmaios und Pygmalion zusammen. Der letzte König von Tyrus der Königsliste Menanders heisst Pygmalion, d. i. vielleicht Paʿamʿeljôn. In einer in neuerer Zeit veröffentlichten punischen Inschrift wird allerdings die Gottheit, neben ʿAštart, in der Form Pygmaljon wiedergegeben.

Baʿalṣaphon wurde als Baʿal vom Libanon erwähnt. Ein Ṣaphon (Norden) kommt auch allein in Personennamen vor, z. B. Ṣaphonbaʿal· Jolaos wird als punischer Gott bei Polybius erwähnt. Einen Gottesnamen scheint auch der Name Abd SSM zu enthalten. Die vornehmlich auf den Inseln und in Kleinasien verehrten sieben, mit ihrem Führer, dem Meergott, acht Kabiren, die θεοι μεγαλοι der Griechen, galten nach Philo von Byblos als Beschützer der Seefahrt. Philo bezeugt ihren Kult für Berytos. Es sind die sieben grossen Planetengottheiten, die Seefahrt richtet sich nach dem Stand der Gestirne, auch die für die Seefahrt günstigen Zeiten. Auf phönizischen Inschriften sind sie noch nicht erwähnt gefunden worden. Die Verehrung einer poseidonischen Gottheit wird sich in allen phönizischen Staaten herausgebildet haben. Der Stadtbaʿal herrscht auch über das Meer, soweit die Macht des Seestaates reicht. Für Berytos und Sidon ist der Kult einer Meergottheit bezeugt. Der Gott des Meeres ist der Gott der unteren Welt in dem dreigeteilten Weltbild, der Gott des Ozeans und der unterirdischen Wasser.

Eine Anzahl ägyptischer, philistäischer, aramäischer, babylonisch-assyrischer Gottheiten ist auch bei den Phöniziern verehrt worden. Auf den Inseln und Kolonien haben sich dann einige dieser Fremdkulte fest eingebürgert, so der Kult der (babylonischen) Allat, des ägyptischen Sonnengottes und Kriegsgottes Rešeph, der Kriegsgöttin Anat und der syrischen Atargatis. Philo von Byblos erwähnt den als philistäische Gottheit bekannten Dagon als phönizischen Gott, als Sohn des Οὐρανος und der Γη. Er nennt ihn vielleicht nach einem Wortspiel (dagan „Getreide") als Lehrmeister des Ackerbaues. Ein Dagantakala wird in den Amarnainschriften genannt. Nach der Einleitung zum Hammurabikodex ist Dagon im besonderen Sinne der Stammesgott der Hammurabidynastie vor Inaugurierung der baby-

lonischen Herrschaft des Götterkönigs Marduk. Hammurabi nennt ihn dort seinen Erzeuger. Der Dagonkultus ist aber schon in weit früherer Zeit vom Westen her nach Babylonien gekommen. Für die Bedeutung Dagons als Fischgott findet sich weder im Babylonischen, noch im Kanaanäischen ein sicherer Anhalt, aber Dagon ist der Gott des irdischen und unterirdischen Ozeans. Bei den Philistäern ist die Meeres- und Fischgöttin Derketo die Gemahlin des Dagon.

Dass in dem Namen Izebel (Baʿal-I-zebel) ein Gottesname enthalten ist, beweist der Wechsel mit Šem-zebel auf einer phönizischen Inschrift von Cypern. In den Amarnainschriften wird ein Itakkama auch Aidaggama geschrieben. Der Gottesname Ai, wie in den früher erwähnten Ai-kalâbu (geschrieben A-A-kalabu) aus der Hammurabizeit, liegt also auch in Izebel vor.

Der fortwährende Wechselverkehr der Phönizier mit fremden Völkern und die vielen phönizischen Handelsniederlassungen auf fremdem Gebiet machen es erklärlich, dass der Synkretismus in der Zeit des Verfalls mehr als bei andern Völkern Eingang gefunden hat. Es ist natürlich, dass ein Volk, in welchem jeder Stamm besondere Gottheiten verehrt, unbedenklich die Götter anderer Nationen anerkennt. In der grossen Ešmunazarinschrift wird über jeden Grabschänder der Fluch seines Gottes herabgewünscht. Hannibal ruft nach dem Bericht des Polybius in seinem Eid auch fremde Götter als Zeugen an. Mehrere zusammengesetzte Götternamen erklären sich einfach daraus, dass die Phönizier im fremden Lande ihren Gott mit einer bestimmten Gottheit desselben identifizierten, woraus leicht eine Vereinigung der Kulte entstehen konnte, so z. B. der Gottesname Melek-Osir, d. h. Melek ist Osiris. Derselbe Fall liegt vor, wo zwei phönizische Gottheiten verbunden sind, wie in den Gottesnamen Melekbaʿal und Ešmun-Milḳart, Melekʿaštart und Ešmun-ʿAštart u. a. Wie weit in solche Verbindungen zweier Götternamen mythologische Vorstellungen hineinspielen, lässt sich im einzelnen Falle nicht entscheiden. Aeussere Verhältnisse konnten dazu den Anstoss geben, und bei der inneren Verwandtschaft der phönizischen Lokalkulte war diese Verbindung auch in der Vorstellung leicht möglich. Phönizische Inschriften zeigen auch sonst die Anschauung, dass an einem Kultort mehrere Gottheiten zusammenwirken; es kann aber auch in solchen Namen eine Beziehung der beiden Gottheiten ausgedrückt werden, wie in Atargatis (s. § 27). Cyprische Denkmäler machen es wahrscheinlich, dass auf den Inseln und in den Kolonien auch androgyne Gottheiten verehrt wurden, also zwei Gottheiten zu einer verschmolzen worden sind.

§ 31. Die phönizische Astarte.

ʿAštart ist der phönizische Name der bei allen Semiten verehrten Göttin der Liebe, Fruchtbarkeit, Zeugung, Ištar-Astarte-Atargatis mit dem unsittlichen Kultus. Ihr Name wird passend als „die Prächtige, Ueppige" gedeutet. Im Alten Testament wechselt der Gebrauch von ʾAšêrah und ʿAštoreth (Astarte) so, dass Ašera sowohl für den heiligen Pfahl, in welcher die Göttin gegenwärtig gedacht ist, wie für die Göttin selbst gebraucht wird. Diese Gleichstellung findet durch verschiedene archäologische Funde, die schon § 25 erwähnt sind, eine befriedigende Erklärung. In Ras el-ʿAin ist eine Ašera gefunden worden, die zugleich ein Götterbild der verschleierten ʿAštart war. Der Marmorpfahl hat das Haupt der Göttin als Bekrönung, dessen Angesicht durch den Schleier durchscheint. Bei einer andern cyprischen Form der Ašera steht das Astartebild in einer Aushöhlung des Pfahls wie in einer Nische. So sind die Ašeren nicht nur Idole gewesen, in welchen die Gegenwart der Gottheit symbolisch vorgestellt war, sondern sie sind als Götterbilder gedacht, auch wenn die Ašera nur ein Pfahl war. Der entlaubte Pfahl mit dem verschleierten Götterbild enthält doppelsinnig das Sinnbild der welkenden und sterbenden Natur, das Symbol der Ištar, welche in die Unterwelt hinabsinkt, und das Symbol der verschleierten Frühlingsgöttin, welche aus der Unterwelt emporsteigend mit dem Frühlingsgott sich vermählt und die Erde verjüngt. Ueber die Bedeutung der verschleierten und entschleierten Ištar s. § 12 am Schluss.

Die Neigung der Phönizier, den Gottesnamen zu umschreiben, die sich auch sonst bei den Semiten findet, macht es erklärlich, dass der Ideenzusammenhang der Ašeren mit der Göttin ʿAštart dazu benutzt wurde, den ʿAštartnamen durch den Namen des heiligen Pfahls, Ašera, zu ersetzen. Schon in der Hammurabizeit wird Ašera als Gemahlin des Baʿal genannt. In den Amarnabriefen wechselt sogar der Name Abd-Aširtu mit ʿAbd-Ašrâtum, einmal ʿAbd-Aštatu (= Aštartu) geschrieben. Gleichzeitig wird Aštartu als Ortsname erwähnt. In dem einen Brief von Taʿannek ist vom Finger der Ašera die Rede. Das Alte Testament braucht ʾAšera und ʿAštoret unterschiedslos für die sidonische und tyrische Astarte, ohne dass der Gebrauch des Wortes Ašera für den heiligen Pfahl, der nicht immer ein Astarteidol ist, schwindet. Eine babylonische Götterliste erklärt das Zeichen für Göttin durch westsemitisch aštaru (vgl. den alttestamentlichen Ausdruck ʿAštarôth für Göttinnen schlechthin) und den Namen der Göttin Ištar durch westsemitisches As-tar-tu. So, mit s statt š, ist der Name der

Göttin auch in dem assyrischen Vertrag Assarhaddons mit Baʿal von Tyrus geschrieben. Auf einem Siegelzylinder wird der westsemitische Wettergott Ramman mit Ašratum zusammengestellt. In religiösen Texten findet sich das Götterpaar Amurru „Herr des Berges“ und Ašratu „Herrin der Steppe“, was auf den Baʿal und die Baʿalat vom Libanon zu deuten ist. In phönizischen Inschriften wird immer ʿAštart geschrieben.

Es mag auch vom babylonischen Ištarkult manches auf die phönizische ʿAštart übergegangen sein. Gerade die Wanderung des Ištarkultes ist mehrfach aus alter Zeit inschriftlich bezeugt. Wesentlich bleibt aber der im Adoniskult ausgestaltete Doppelcharakter der Göttin, der auch im Babylonischen neben dem Astralcharakter hervortritt. ʿAštart ist auch in Phönizien verschieden verehrt worden, teilweise als strenge Kriegsgöttin, meist aber wie in Tyrus als Göttin der sinnlichen Liebe. Die Darstellungen der ʿAštart kennzeichnen sie als Muttergöttin, eine nackte Gestalt mit einem Kind auf dem Arm. Als solcher ist ihr die Taube heilig. Hat Lucian recht, dass sie Mondgöttin war, was sehr gut zu ihrem Charakter als Göttin der zeugenden Naturkraft passt, so dürfte ihr das Symbol des Vollmonds zwischen Rindshörnern auf den Votivsteinen gelten. Sie wird auch als Kuh symbolisch dargestellt. In der Nähe von Sidon ist eine Astartestatue mit einer Schlange am Busen gefunden worden, das mythologische Motiv von der Zweinatur, welches in den Geschichtssagen fortgesponnen wird. Münzen zeigen sie auf einem Löwen stehend, als Stadtgöttin trägt sie den mauerähnlichen Kopfputz. Sie wurde ausser in Tempeln auf grünen Hügeln und in heiligen Hainen verehrt.

Am berühmtesten war der Kult der ʿAštart von Sidon und der Baʿalat von Byblos. Lucian erzählt von einem grossen Heiligtum der Baʿalat von Byblos. Auch Baʿalat und Milkat ist nur eine Umschreibung für ʿAštart. Schon in den Amarnabriefen ist die Belit von Byblos die mächtige Stadtgöttin. In phönizischen Inschriften heisst sie Baʿalat schlechthin oder die Grosse (Herrin) von Byblos. Der Kult der phönizischen ʿAštart ist von Cypern über die Inseln nach Kythera und Sizilien gedrungen und mit dem griechischen Aphroditekultus verschmolzen.

In Karthago tritt ʿAštart als Tanit auf (TNT). Beide Namen stehen nebeneinander auf einer karthagischen Inschrift, nämlich die rabbat (Grosse, Herrin) ʿAštart und die Tanit von Libanon. Das ist hier die zu dem Baʿal vom Libanon gehörige Göttin, die von der punischen Tanit Pnèbaʿal unterschieden werden soll. Ueber zweitausend Votivinschriften erwähnen die Tanit, die Astarte von Karthago. Aus

dem Vertrag zwischen Hannibal und Philipp von Mazedonien ist das Pantheon von Karthago mit griechischen Götternamen bekannt. Tanit ist wohl die hier genannte Schutzgottheit (δαιμων) Karthagos. Sie ist die Gemahlin des Baʿalhammon, mit dem sie fast immer zusammen genannt wird, die Ἀφροδιτη ουρανια neben dem Ζευς ουρανιος. Ihr Charakter als Mondgöttin wird durch das Emblem des Halbmonds auf den ihr geweihten Stelen gekennzeichnet. Die Beinamen Pnêbaʿal und Šêmbaʿal deuten auf das Zusammenwirken mit dem zugleich mit ihr wirksamen und gegenwärtigen Baʿalḥammôn.

§ 32. Kultus. Allgemeine religiöse Vorstellungen.

Der phönizische Kultus entspricht den grobsinnlichen Vorstellungen über die Götter, welche wenig über eine ganz primitive Naturanschauung hinausgehen. Man verehrt die Götter als die Herrscher der Natur, die einesteils in den lebenschaffenden und vernichtenden Kräften des Himmels, Sonne, Regen, Sturm und Gewitter, anderseits in dem wunderbar keimenden Leben im Pflanzenwuchs, in Quellen, in den Tiefen und auf den Höhen der Erde sich wirksam erweisen. Wohl bietet Phönizien selbst die äusseren Bedingungen für die sinnliche, natürliche Religion der Bewohner mit seinem fruchtbaren Klima, wo der Libanon nach dem Wort des arabischen Dichters auf seinem Haupt den Winter, auf den Schultern den Frühling und im Schoss den Herbst trägt, aber die phönizische Religion ist nicht die Religion eines Volkes, dessen zweite Heimat das Meer ist. Der oberste Gott bei den Phöniziern ist durchgehends ein Himmelsherr, der in den Kräften der Natur schöpferisch waltet. Aber gleicherweise wird die düstere Anschauung von seiner feindseligen und zerstörenden Wirkung betont, die ein furchtsames Gefühl der Abhängigkeit erzeugt.

Diesen allgemeinen Charakter haben alle phönizischen Götter gehabt, und es ist deshalb schwer, bei den einzelnen charakteristische Unterscheidungsmerkmale nachzuweisen. Heilige Steine und Bäume, Quellen, Teiche, Seen und Flüsse, Hügel und Berge sind der Ort für ihre Gegenwart und ihre Machtwirkung (§ 25). Naturgegenstände, Ascheren und Baitylien, sind immer an den Kultorten selbst unentbehrlich gewesen, nicht nur Fetische; die Aufstellung von Phallen war ein alter und weitverbreiteter Gebrauch. Alles kommt durch die schöpferische Kraft des Landesgottes, alles gehört ihm, und darum gebührt ihm von allem die Erstlingsgabe und das Beste. Aber die Götter sind keineswegs an sich den Menschen freundlich gesinnt. Phönizische Götterbilder zeigen, dass man die Götter als Unholde dachte, grausam abschreckend, missgestaltet. Sie bringen Dürre und Seuchen und Plage

unter das Vieh; Fliegen zur Plage und Mäuse, die die Feldfrucht verzehren, senden dieselben Götter, welche die Feldfrucht gedeihen lassen. Man tut wohl daran, sie bei Zeiten günstig zu stimmen und nichts von dem zu versäumen, was ihnen gebührt, denn sie sind rachsüchtig. Obwohl sie in jedem einzelnen Fall mit allen Machtmitteln ausgestattet erscheinen, ist doch anderseits die Anschauung von ihrer Art, ihre Macht kundzugeben und ihren Verehrern sich im bestimmten Falle hilfreich zu erweisen, sehr urwüchsig. Es ist nicht bloss wenn Elias den Spott, Baʿalspriestern, die von Morgen bis Mittag ihr „Baʿal, erhöre uns“ gerufen haben, sagt, sie sollen lauter schreien, ihr Baʿal sei in Gedanken oder habe sonst zu schaffen oder habe eine Reise gemacht oder schlafe. Es bedarf starker Mittel, seine Aufmerksamkeit auf das Opfer herabzulenken, die Opfernden schneiden sich blutig, sie schreien, sie tanzen um den Altar, bis ihr Tanz in Raserei ausartet.

Die Tempel mit dem Götterbild zwischen dem charakteristischen Säulenpaar sind das Abbild der himmlischen Wohnung der Götter. Opfer wurden überall dargebracht, auf Bergen und Hügeln, in Tälern, an Quellen und Flüssen und Seen. Zu einer kanaanäischen Opferstätte gehören nach der Angabe des Deuteronomiums Altar und Malsteine, Ascheren und das Bild der Gottheit mit ihrem Namen. Der gewöhnliche Opferdienst ist nicht an sehr strenge Regeln gebunden. Den Göttern gehört alles, also gebührt ihnen auch alles. Die Feldfrucht, Oel, Milch, Fett, Gebackenes wird ihnen dargebracht, von Tieren zählt die Opfertafel von Marseille folgende auf: Stiere, Kälber, Hirsche, Schafe, Ziegen, Lämmer, Böcke und Hirschkälber und Geflügel, zahmes und wildes. Es ist gar kein Unterschied zwischen Haustieren und Wild, zwischen zahmem und wildem Geflügel gemacht. Ueber das Alter der Tiere werden auf der sonst ausführlichen Opfertafel keine Vorschriften gegeben, nur sind abgemagerte und kranke Tiere ausgeschlossen. Es werden drei Arten von Opfern unterschieden: Das Kalîl, Vollopfer, stets Bittopfer, Ṣawʿat und Šelem, Bitt- und Dankopfer. Das Opfer ist die Götterspeise. Die Verwendung des Blutes bei andern kultischen Handlungen und das Menschenopfer zeigen, dass das Blut beim Opfer die Hauptgabe war, im Blut liegt das Leben. Der Opfernde bekommt Teile des Opfertieres, wenn nicht ein Vollopfer dargebracht wird. Also ist mit dem Opfer ein frohes Opfermahl verbunden gewesen. Bei Festen wurde durch Musik und Tanz die Festfreude erhöht. Der Name des Baʿal-marḳod lässt an ekstatische Tänze denken, bei denen sich die Feiernden mit Messern verwundeten, wie es beim Opfertanz der Baʿalspriester auf dem Karmel in der Eliasge-

schichte geschildert wird. Die Episode des Papyrus Golenischeff (s. § 28) deutet das Auftreten ekstatisch begeisterter Propheten an.

Ausser den schon genannten Festen, die mit dem Adoniskult im Zusammenhang stehen, scheint nach dem Namen Benhodeš eines am Neumond Geborenen der Neumond ein Festtag gewesen zu sein. Eine Inschrift erwähnt ein siebentägiges Fest mit Erstlingsgaben, was auf ein Frühlings- oder Erntefest schliessen lässt. Von Glückstagen ist die Rede, wenn ba'alê jamîm genannt werden, Genien bestimmter Tage. Die Ausübung des Opferrituals war den Priestern (auch „Opferer" genannt) anvertraut. Das Priestertum ist an einigen Orten in der königlichen Familie erblich gewesen. Ein König der Sidonier bezeichnet sich als Priester der Astarte, die Mutter des Königs Ešmun-'azar von Sidon ist Priesterin der Göttin. Also hat es auch Priesterinnen gegeben. Die Amarnabriefe erwähnen Priesterinnen der Ba'alat von Byblos. Unter den Priestern selbst gab es verschiedene Würden, wiederholt wird ein Rabkohannîm „Oberpriester" genannt. Den niederen Tempeldienst bezeichnen die Titel Gallab êlîm, Tempelhaarscherer, und 'amath êlîm, Tempelmagd. Die Bedeutung des Titels îš êlîm ist unsicher, vielleicht ist's der Tempeldiener. Sonst werden noch die männlichen und weiblichen Hierodulen im Astartekult, Türhüter, Sänger und Tänzerinnen genannt. — Ein sehr wohlgefälliges Werk war die Stiftung von Votivstelen, einfachen Steinen, oft nur mit dem Namen der Gottheit oder ganz kurzer stereotyper Weihinschrift, seltener mit symbolischer Darstellung. Sie werden errichtet zum Dank für eine erwiesene Gnade, in der ausgesprochenen Erwartung, dass die Gottheit sich dankbar erweisen werde. Die ernstere und düstere Auffassung von den Pflichten gegen die Gottheit zeigt die Sitte, sich zu Ehren derselben das Haupthaar zu scheren: in dem Haupthaar liegt die Lebenskraft nach semitischer Anschauung, wie im Blut die Seele. Dass die Sitte viel ausgeübt wurde, ist aus dem Amt der Tempelhaarscherer ersichtlich. In der Beschneidung und in dem beim Adoniskult erwähnten Keuschheitsopfer ist gleichfalls der Gedanke der Weihe an die Gottheit der Leben erzeugenden Naturkraft ausgedrückt (s. § 11). Die Beschneidung wird allgemein durchgeführt. Aber die letzte Konsequenz wurde im Menschenopfer gezogen. Man opfert das Teuerste, die Erstgeburt, die Kinder. Die Sitte der Menschenopfer gehört nicht etwa der Zeit der rohesten Kulturanfänge an, sondern hat sich bis in späte Zeit hinein erhalten. Selbst Gewaltmassregeln, welche zur Abschaffung des Menschenopfers bei den Karthagern von Rom aus angewandt wurden, blieben fruchtlos. Die Götter haben nichts von ihrem furchtbaren Ansehen und ihrem grausamen Charakter eingebüsst. Bei

besonderen Gelegenheiten, aus Anlass besonderer Not, muss ein angesehenes Glied der Gemeinde in Stellvertretung der Gesamtheit geopfert werden, zum Dank für besondere Hilfe werden Menschenopfer dargebracht. Diodor erzählt von einem Siegesopferfest, bei dem die schönsten Gefangenen als Tribut des Dankes vor dem heiligen Zelt hingeschlachtet wurden. Ein Abhängigkeitsgefühl vor den mächtigen und schrecklichen Göttern, das keiner Steigerung mehr fähig ist, einerseits, die äusserste, grenzenlose Hingabe an die Gottheit anderseits: das ist doch im Sinne der Opfernden der Trieb zum Menschenopfer gewesen.

Und was erwartete man zum Lohn? Nichts, was über den Genuss des irdischen Lebens und irdischer Güter hinausgeht. Der König von Byblos hat einen Altar der Ba'alat gestiftet. Er bittet um langes Leben, um Verlängerung seiner Herrscherzeit, weil er ein gerechter König gewesen sei, um Gnade (Ansehen) in den Augen der Götter und in den Augen seines Volkes. Es könnte scheinen, als ob die Begräbnissitten auf ein höheres Leben nach dem Tode hinwiesen. Auf die Herstellung der Grabkammern und Grabschächte, der Sarkophage und Holzsärge wird grosse Sorgfalt verwendet. Allerhand Gerät, das zum täglichen Gebrauch dient, auch Bilder schützender Gottheiten werden mit ins Grab hineingegeben, in das bêt' ʿôlâm, das „Haus der Ewigkeit". Sarkophaginschriften bedrohen den mit den schwersten Flüchen und der Strafe der Götter, der frevelnd die Ruhe der Toten stört. Aber darin liegt auch der ganze Inhalt der Anschauungen vom Leben nach dem Tode. Das Grab ist das Ruhelager, das niemand stören soll, um nicht den Schatten des Toten aus seiner Ruhe aufzuscheuchen. Ruhe zu haben in dem Grab ist der einzige Wunsch der Rephaîm (Schatten), weder das Begehren noch das Hoffen weist irgendwo darüber hinaus. Der König von Sidon, Ešmun'azar, hat alles getan, sich den Göttern wohlgefällig zu erweisen, hat Tempel gebaut, grossen Tribut dem Gott gegeben, hat das Landesgebiet vermehrt (und damit des Gottes Herrschaftsgebiet erweitert), und dennoch kein leiser Gedanke eines Lohns, der die Möglichkeit eines Weiterlebens nach dem Tode, eines Jenseits, voraussetzt. Die Grabinschrift, in welcher seine Mutter ʾEm-ʿAštart die Verdienste des Verstorbenen um die Götter aufzählt, hat nur die ergreifende Klage: Mein Leben ist vorzeitig dahingerafft, meine Hoheit ist zu Ende, ich Erbarmungswürdiger bin tot. Dass in der Naturmythologie vom Sterben und Auferstehen der Schöpfung wie sie der Adoniskult versinnbildlicht, Ansätze zu höher zielenden Vorstellungen vom Leben nach dem Tode verborgen sind, zeigt die spätere Ausgestaltung der Mysterien des kleinasiatischen Attiskults.

Auf die spätere Vermischung der phönizischen Kulte mit griechischen und kleinasiatischen Elementen, wie sie schon die cyprischen Denkmäler und die neupunischen Inschriften aufweisen, konnte im Rahmen dieser Darstellung ebensowenig ausführlich Bezug genommen werden wie auf die Fragmente phönizischer Religionsgeschichte bei griechischen Schriftstellern.

Die Israeliten.

Von Prof. Dr. J. J. P. Valeton jr. (Utrecht).

Literatur. Wir lassen die Einleitungen in das Alte Testament, sowie die Unmasse der Kommentare zu den verschiedenen kanonischen und apokryphischen Büchern beiseite. Denkmäler riesigen Fleisses auf diesem Gebiete sind das auf dem jetzigen Standpunkte der alttestamentlichen Wissenschaft freilich wenig brauchbare Vollständige Bibelwerk für die Gemeinde in drei Abteilungen von C. C. J. Bunsen (5 Bde, 1858—60) und nicht weniger E. Reuss, La Bible nouvellement traduite sur les textes originaux avec une introduction à chaque livre, des notes explicatives sur l'A. T. et un commentaire complet sur le N. T. (7 vol., 1874—81), sowie das nach seinem Tode von Erichson und Horst herausgegebene Werk desselben Verfassers: Das A. T. übersetzt, eingeleitet und erläutert (7 Bde, 1892—94). Vorzügliche Hilfsmittel für die des Hebräischen weniger Kundigen bieten E. Kautzsch, Die H. Schrift des A. T., in Verbindung mit andern Gelehrten herausgegeben (2. mehrfach berichtigte Ausgabe, 1896); in den Beilagen findet sich eine Uebersicht über die Geschichte der Israeliten von Moses bis Ende des 2. Jahrh. v. Chr., sowie ein Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums; und: Het Oude Testament op nieuw uit den grondtekst overgezet en van inleidingen en aanteekeningen voorzien door Dr. A. Kuenen, Dr. J. Hooykaas, D. W. H. Kosters, en Dr. H. Oort (2 dln, 1899—1901).

Hauptwerke für die Geschichte Israels sind aus etwas früherer Zeit H. Grätz, Geschichte der Juden (11 Bde, 1861), und namentlich das klassische, wenn auch nicht mehr auf der Höhe der gegenwärtigen Wissenschaft stehende Buch H. Ewalds, Geschichte des Volkes Israel (7 Bde, 3. Aufl., 1864—68), neben welchem von demselben Verfasser die Dichter des A. B. (3 Tle, 2. Aufl., 1866—67) und die Propheten des A. B. (3 Tle, 2. Aufl., 1861—68) erwähnt werden müssen. — Aus neuester Zeit sind zu nennen ausser den betreffenden Abschnitten in M. Duncker, Geschichte des Altertums, und E. Meyer, Geschichte des Altertums: das prinzipiell wichtige, von der sog. Grafschen Hypothese ausgehende Werk J. Wellhausens, Geschichte Israels (I 1878), später erschienen unter dem Titel: Prolegomena zur Geschichte Israels (4. Ausg), daran sich anschliessend: Abriss der Geschichte Israels und Judas (in den Skizzen und Vorarbeiten 3. Hft., 1884, und Israelitische und jüdische Geschichte (2. Ausg., 1895); B. Stade, Geschichte des Volkes Israel (2 Bde, die 2. Hälfte des 2. Bdes: das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christentums von O. Holtzmann, 1887—88), ungemein anziehend; E. Renan Histoire du peuple d'Israël (5 vol. 1887—94), geistreich, aber ohne historisch-kritische Grundlage; R. Kittel, Geschichte der Hebräer (bis zum babylonischen Exil, 2 Bde, 1888—92), auf dem Standpunkte Dillmanns stehend; H. Winckler,

Geschichte Israels in Einzeldarstellungen (I, 1895; II, 1900), auch die Altorientalische Forschungen (1. Reihe 1893—97, 2. Reihe 1898—1900, 3. Reihe I, II, 1901—02) desselben Verfassers, sowie seine alttestamentlichen Untersuchungen (1892) liefern wichtige Beiträge; A. Klostermann, Geschichte des Volkes Israel bis zur Restauration unter Esra und Nehemia (1896); C. H. Cornill, Geschichte des Volkes Israel von den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer (1898); H. Guthe, Geschichte des Volkes Israel (1899); K. Budde, Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung (1900). — Für die späteste Zeit kommt namentlich in Betracht das äusserst wertvolle Buch von E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi (3. Aufl., 3 Bde); J. Wellhausen, Die Pharisäer und Sadducäer (1874); W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (1903).

Die Geschichte der israelitischen Religion geben, nach den viel älteren Werken Vatkes Religion des A. T. (I, 1835) und Br. Bauers Religion des A. T. in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien dargestellt (2 Bde, 1838—39): A. Kuenen, De godsdienst van Israël tot den ondergang van den joodschen staat (2 dln, 1869—70), die erste ausführliche Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion auf Grund der sog. Grafschen Hypothese; zu vergleichen sind von demselben Verfasser die kritische Bijdragen tot de geschiedenis van den israëliet. godsdienst (in den verschiedenen Jahrgängen der Theol. Tijdschr.) und namentlich Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst (Hibb. Lect. 1882); C. G. Montefiore, Lectures on the origin and growth of religion, as illustrated by the religion of the ancient Hebrews (Hibb. Lect. 1892); R. Smend, Lehrbuch der ATl. Religionsgeschichte (1893); C. P. Tiele, Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander den groote (I 272—347, 1893); nur kurz. — Partielle Bearbeitungen liefern F. E. König, Die Hauptprobleme der altisraelit. Religionsgeschichte gegenüber den Entwicklungstheoretikern (1884); F. Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte (1888); J. Robertson, The early religion of Israel as set forth by biblical writers and by modern critical historiars (1892); A. H. Sayce, The early history of the Hebrews (1897); E. Sellin, Beiträge zur israel. und jüd. Religionsgeschichte (I, 1896 II, 1. Hälfte 1897); Serubbabel, ein Beitrag zur Geschichte der messian. Erwartung und der Entstehung des Judentums (1898) — und: Studien zur Entstehungsgeschichte der jüd. Gemeinde nach dem babylon. Exil (I, II, 1901). Ein gutes Handbuch ist: C. Thomas, Geschichte des Alten Bundes (1897).

Theologisch wertvoll, für die Geschichte der israel. Religion aber weniger bedeutend sind die nachfolgenden, von verschiedenen Standpunkten aus geschriebenen Werke: H. Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott (4 Bde, 1871—76); G. F. Oehler, Theologie des A. T. (2 Bde, 1874, 3. Aufl. in einem Band, besorgt von Th. Oehler, 1891); H. Schultz, ATl. Theologie (2 Bde, 1869; 5. völlig umgearbeitete Aufl. 1896), der Hauptsache nach seit der 2. Aufl. auf dem Standpunkte der sog. Grafschen Hypothese stehend und dementsprechend mit jeder folgenden Auflage in steigendem Masse historisch angelegt; A. Kayser, Die Theologie des A. T. in ihrer geschichtl. Entwicklung dargestellt, nach des Verf. Tode herausgegeben von E. Reuss (1886; 3. Aufl., bearbeitet von K. Marti 1897); F. Hitzig, Vorlesungen über biblische Theologie und messianische Weissagungen des A. T., herausgegeben von J. J. Kneucker (1880); A. Dillmann, Handb. d. ATl. Theologie, aus dem Nachlasse des Verfassers herausgegeben von R. Kittel (1895).

Ueber die Propheten und die Prophetie als das Hauptmoment der israelitischen Religion handeln: das viel ältere Buch von A. Knobel, Der Prophetismus der Hebräer (2 Tle, 1837); G. Baur, Geschichte der ATl. Weissagung (I. 1861).

behandelt nur die Vorgeschichte; Küper, Das Prophetentum des A. B. übersichtl. dargestellt (1870); E. Riehm, Die messianische Weissagung; ihre Entstehung, ihr zeitgeschichtl. Charakter und ihr Verhältnis zu der NTl. Erfüllung (1875); B. Duhm, Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israel. Religion (1875); A. Kuenen, De profeten en de profetie onder Israël (2 dln, 1875); C. von Orelli, Die ATl. Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches in ihrer geschichtl. Entwicklung dargestellt (1882); S. Maybaum, Die Entwicklung des israel. Prophetentums (1883); W. Robertson-Smith, The Prophets of Israel and their place in history to the close of the eight century Bl. (1882; auch in holländischer und deutscher Uebersetzung). Nicht weniger wertvoll ist von demselben Verf. The O. T. in the jewish Church (1881); gehört aber mehr zu dem Gebiete der Einleitung; J. J. P. Valeton jr., Viertal voorlezingen over profeten des O. Verbonds (1886); Amos en Hosea een hoofdstuk uit de geschiedenis van Israëls godsdienst (1894); J. Darmesteter, Les prophètes d'Israël (1891); C. H. Cornill, Der israel. Prophetismus (2. Aufl., 1896). — Ausserdem eine grosse Menge Monographien über einzelne Propheten, sowie über bestimmte Unterteile ihrer Theologie.

Wertvolle Beiträge liefern weiter S. Maybaum, Die Entwicklung des altisrael. Priestertums (1880), und W. W. Graf Baudissin, Die Geschichte des ATl. Priestertums (1889), und auf ausserbiblischem Gebiet F. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud (nach des Verf. Tode herausgegeben von Franz Delitzsch und G. Schnedermann 1880; 2. Aufl. unter dem Titel Jüdische Theologie 1897).

Ueberdies findet man in den verschiedenen theologischen Zeitschriften deutscher, englischer, französischer und holländischer Sprache eine überreiche Zahl Abhandlungen über die meist verschiedenartigen Gegenstände auf dem Gebiete der israel. Religionsgeschichte, sowie der ATl. Wissenschaft überhaupt. Als Fachzeitschriften müssen hervorgehoben werden die Zeitschrift für die ATl. Wissenschaft, herausgegeben von B. Stade (seit 1881), und Hebraica, managing editor W. R. Harper (seit 1884/85). — Ganz neu ist: Vierteljahrsschrift für Bibelkunde, talmudische und patristische Studien, herausgegeben von Dr. M. Altschüler (I, 1903).

Für die Archäologie vgl. K. F. Keil, Handbuch der bibl. Archäologie (2 Tle, 1858—59); M. W. L. de Wette, Lehrbuch der hebr.-jüd. Geschichte (4. Aufl., bearbeitet v. F. J. Räbiger 1864); J. Benzinger, Hebr. Archäologie (1893); W. Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie (2 Bde, 1894). Zu einer wirklichen Durcharbeitung des Stoffes unter dem geschichtlichen Gesichtspunkte ist es auch in den beiden letztgenannten Werken nicht gekommen.

§ 1. Name und Periodeneinteilung.

Unter den semitischen Religionen nimmt die israelitische eine eigene Stellung ein. Dieselbe ist Verehrung des Jahve und demzufolge Jahvismus. Ihre geschichtliche Entwicklung wird von der darin gegebenen Gotteserkenntnis beherrscht.

Mit diesem Namen hat der Name Mosaismus als zusammenfassende Bezeichnung der israelitischen Religion gleichen Umfang. Gewöhnlich gebraucht man ihn von der Zeit zwischen dem Auszug aus Aegypten und der Ansiedlung in Kanaan. Die folgenden Perioden

werden dann als Prophetismus und Judaismus von jenem unterschieden. Man geht dabei von der falschen Voraussetzung aus, dass der Pentateuch der Hauptsache nach über die Zeit des Moses berichtet. Untersuchungen von mehr als hundert Jahren haben die Unhaltbarkeit dieser Ansicht in ein stets helleres Licht gestellt. Was in dem Pentateuch vorliegt, ist nicht das Eigentum einer einzelnen Periode, sondern umfasst Jahrhunderte. Die vor- und nachexilische Zeit ist darin in künstlicher Weise zur Einheit gebracht. Die Hervorhebung einer eigenen mosaischen Periode verliert damit alle Berechtigung. Was über die Zeit des Moses geschichtlich feststeht, zeichnet sich dafür zu wenig scharf gegen das unmittelbar Folgende ab. Dagegen sind sämtliche, nicht nur die älteren, sondern auch die jüngeren, Bestandteile des Pentateuch: Dekalog, Bundesworte, das sog. Bundesbuch, besser: das Buch der Rechtssatzungen, Deuteronomium, das Heiligkeitsgesetz, der Priesterkodex, sowie der Pentateuch als Ganzes und in gewissem Sinne auch Mischna, Gemara, Tosefta „von Moses", d. h. mosaisch. Mit diesem Worte steht es wie mit den Worten „christlich", „mohammedanisch" u. dgl. Dasselbe vergegenwärtigt die Einheit der israelitischen Religion. Es spricht sich darin die Ueberzeugung aus, dass, wie gross die Unterschiede in den verschiedenen Zeiten auch sein mögen, Israels Religion doch immer dieselbe geblieben ist. Die Bewegung schreitet fort, hat aber nur so weit Recht, als sie die Entwicklung des von Moses Gegebenen ist. Auch das Christentum ist in gewissem Sinne darunter begriffen; man darf das Wort Joh 5 46 in dieser Weise umschreiben: „wenn ihr wirklich Mosaisten wäret, so wäret ihr auch Christen."

In dieser Entwicklung machen sich sofort zwei grosse Abschnitte bemerklich, welche man der Bequemlichkeit wegen als vor- und nachexilisch bezeichnen kann. Die eigentliche Grenze beider ist die Wirksamkeit des Nehemia (zweite Hälfte des 5. Jahrh. v. Chr.). Doch reichen die Anfänge des zweiten noch einige Jahrhunderte weiter hinauf; dieselben datieren von der Einführung des deuteronomischen Gesetzbuches (621 v. Chr.).

In dem ersten dieser Abschnitte ist das israelitische Volk, in dem zweiten die jüdische Gemeinde das Subjekt der Religion. Im Zusammenhang damit bekommt der Gottesbegriff einen stets ausgeprägteren transzendenten Charakter. Im ersteren ist Jahve der Gott Israels, dessen Macht über die Völker, wie im allgemeinen über Natur und Geschichte, immer mehr anerkannt wird. Im zweiten ist er im vollen Sinne Weltgott, der Israel zu seinem Volke, d. h. zu einer heiligen Gemeinde gemacht hat.

Die vorexilische Zeit zerfällt in religiöser Hinsicht in zwei Hauptperioden, deren Grenze nach aussen der Untergang der Dynastie Omris und der Regierungsantritt des Hauses Jehu in Nord-Israel bildet, 842 v. Chr., ein Ereignis, dessen Nachwirkungen auch in Juda fühlbar wurden. Nach innen steht dazu das Auftreten der grossen schriftstellernden Propheten des 8. Jahrh., wenn auch nicht in direkter, so doch in sachlicher Beziehung. Nur im Hinblick auf diese schriftstellerischen Propheten können beide Perioden, wie gewöhnlich geschieht, als vorprophetische und prophetische bezeichnet werden. Doch hat es Israel auch in ersterer nicht an Propheten gefehlt.

In der ersten Hauptperiode handelt es sich um die Handhabung des Jahvismus den andern in Kanaan herrschenden Religionen gegenüber. Drei kleinere, wenn auch zeitlich sehr ungleiche Perioden lassen sich hier unterscheiden: 1. von Moses bis zur Alleinherrschaft Davids, die Zeit der Kämpfe um die Hegemonie des Jahvismus, welche in der Eroberung der Festung Jebus zum Abschluss kommen; 2. die Zeit Davids und Salomos, also der unbestrittenen Oberherrschaft Jahves; 3. von der Reichsspaltung bis zur Revolution Jehus, die Zeit der Behauptung des bis jetzt Errungenen im Gegensatz teils zum politischen Absolutismus, teils zum religiösen Synkretismus.

In der zweiten Hauptperiode hat der Jahvismus einen mehr innerlichen Prozess durchzumachen. Der sittlich-geistige Kern der Religion fängt an, die naturwüchsigen, in gewisser Hinsicht heidnischen Elemente auszuscheiden. Dadurch wird ein Kampf zwischen den volkstümlichen und den prophetischen Anschauungen hervorgerufen, dessen Ende der Untergang des israelitischen Volksbestandes bildet. Marksteine sind in dieser Periode: 1. die Verlegung des Schwergewichts der israelitischen Religion von Nord-Israel nach Juda, welche allmählich vorbereitet, durch den Fall Samarias 722 zum Abschluss kommt; 2. die Auffindung und Einführung des deuteronomischen Gesetzbuches 621, als Versuch, die prophetische Predigt in eine bestimmte gesetzliche Gestalt zu bringen; 3. die Aufhebung der politischen Bedeutung Israels durch das Exil; 4. das Wiederaufleben des religiösen Bewusstseins in der zweiten Hälfte des 6. Jahrh.

Mit der Wirksamkeit Nehemias fängt die neue Zeit an. Dieselbe wird durch die Berührung mit der griechischen Welt, ca. 333, in zwei Hälften geteilt. In der ersten, der vorgriechischen, ist die Bildung und Weiterentwicklung einer heiligen jüdischen Gemeinde unter der Herrschaft des Gesetzes die Hauptsache, in der zweiten ist es der Kampf mit dem Hellenismus, welcher im Makkabäerkriege seinen Höhepunkt erreicht.

Nach einer kurzen Blütezeit unter den Hasmonäern gerät unter der Dynastie des Herodes und den darauf folgenden römischen Prokuratoren das jüdische Gemeinwesen in völlige Zerrüttung. Auch in religiöser Hinsicht vermag weder die Apokalyptik mit ihren messianischen Erwartungen noch ein peinliches Gesetzesstudium, noch auch der religiöse Individualismus derselben Einhalt zu tun. Mittlerweile aber findet in der Person Jesu Christi die Gotteserkenntnis des Jahvismus ihre volle Entfaltung.

§ 2. Alter und Bedeutung des Jahveglaubens.

Das Hauptdogma der israelitischen Religion ist: Jahve ist der Gott Israels, Israel das Volk Jahves. Nach der einstimmigen israelitischen Ueberlieferung datiert dieses Verhältnis, welches von Hosea unter dem Bilde der Ehe dargestellt, seit der deuteronomisch-jeremianischen Zeit regelmässig mit dem Namen Berith-Bund bezeichnet wird, von der Zeit des Aufenthalts in Aegypten: „Jahve ist Gott von Aegypten her“ Hos 12 10 13 4, vgl. 9 10; Am 3 2. Dagegen wird in neuester Zeit von manchen Gelehrten die Geburt des Jahvismus, wie im allgemeinen des israelitischen Volkes nach Palästina verlegt; so von Stade, Gesch. d. V. Isr. I, auf Grund der beiden Namen Hebräer und Israel. Ersteren sollen die nicht-israelitischen Bewohner des Westjordanlandes dem israelitischen Volke nach seiner Uebersiedlung ins Westjordanland beigelegt haben. Letzterer soll der Name eines später verschollenen Stammes im Ostjordanlande gewesen sein, der sich irgendwo auszeichnete und Ruhm erwarb, und dessen Namen dann auch andere annahmen.

Am weitesten geht in dieser Richtung H. Winckler, Gesch. Isr. I. Nach seiner Meinung hat David, Fürst von Kaleb, erst Juda, dann die andern in Palästina ansässigen Stämme sich unterworfen. Dieses also geschaffene Reich wurde mit dem Namen Israel belegt und die auf dem Sinai in Muçri von verschiedenen arabischen Stämmen verehrte Gottheit Jahu als Jahve zum Gott desselben erhoben. Was das Alte Testament über die Zeit vor David erzählt, hält Winckler für eine von David, d. h. von seinen Hofdichtern ausgebildete Legende, welche den Zweck hat, die Zusammengehörigkeit Israels und Judas zu erweisen. Die Verwechslung der Namen Muçri und Mizraim bot dafür den erwünschten Ausgangspunkt.

Ueber sehr willkürliche Vermutungen kommen wir hier nicht hinaus. Mit Recht fordert Tiele[1], dass wer die Geschichtlichkeit des

[1] Geschiedenis van den Godsdienst in de oudheid I, bl. 280.

Aufenthaltes in Aegypten leugnet, eine befriedigende Erklärung gebe, wie eine so ausführlich ausgemalte Fiktion entstehen konnte in einer Zeit, wo man keine Ursache hatte, Aegypten zu hassen, es vielmehr sogar oft als Bundesgenossen begrüsste. Jedenfalls muss der Bund der Stämme vor der Eroberung des eigentlichen Palästina geschlossen worden sein, denn mit dieser zerfiel er wieder, während doch die Erinnerung daran sich erhielt[1].

Doch dürfen wir mit dem Namen Jahve auch nicht weiter zurückgehen. Wohl gebraucht der pentateuchische Jahvist denselben schon in den Erzählungen von den Erzvätern und lässt seine Verehrung beim zweiten Menschengeschlecht anfangen Gen 4 26; doch kann dies gegenüber der in der Hauptsache auch vom PC befolgten Darstellung des Elohisten, nach welcher er das dem Moses geoffenbarte Distinktivum des bis jetzt ganz unbestimmt gehaltenen „Elohim der Vater" ist, nicht ins Gewicht fallen. In religiöser Hinsicht ist jedoch der Unterschied unerheblich. Bei dem Jahvisten spricht sich in dem einen Gottesnamen die Identität der Frömmigkeit bei den Vätern und bei Israel aus, ohne dass er die verschiedenen Perioden auseinander hält. Der Elohist macht diesen Unterschied wohl, doch fehlt auch bei ihm das Gefühl der Geisteseinheit mit den früheren Geschlechtern nicht: der Gott, der von jetzt an den Namen Jahve tragen wird, ist der Elohim der Väter. Sehr lehrreich ist hier Hos 12.

Für die religiöse Wertschätzung dieses Verhältnisses kommt namentlich die Bedeutung des Gottesnamens für das religiöse Bewusstsein Israels, wie sie aus Ex 3 erhellt, in Betracht. Der Name Jahve wird hier als imperf. qal von haja gefasst und durch 'ehjeh 'ašer 'ehjeh umschrieben. Gegen die von Schrader[2], Baudissin[3], H. Schultz[4] u. a. vorgetragene Deutung als Hiphil[5] ist einzuwenden, dass dieselbe nicht in den Zusammenhang passt, das Hiphil von haja nicht vorkommt, und der Begriff des Lebensspenders, des Schaffers, selbst des Schöpfers in der israelitischen Gotteserkenntnis nicht im Vordergrunde steht. Doch wird auch weder die hellenistische Deutung, welche in dem Namen Jahve den Begriff der aseïtas Gottes ausge-

[1] Wellhausen, Abriss der Gesch. Israels und Judas.

[2] In Schenkels Bibellex. III 170.

[3] Studien zur semit. Religionsgeschichte I 229.

[4] Alttestamentl. Theol.[5] S. 410.

[5] Lemme, Die religionsgeschichtl. Bedeutung des Dekalogs S. 19 f., liest demnach 'ahjeh 'ašer 'ahjeh; vgl. Graec. Ven. ὁ ὀντωτής und Clericus, Komm. auf Ex 6 3 γενεσιοδῶρον.

drückt findet, noch die palästinensische, welche das Wort haja als „Bestehen“ fasst, noch die neuere, bei welcher der Gedanke an die Treue, Unveränderlichkeit und Selbstwirksamkeit Gottes den Mittelpunkt bildet, der hebräischen Ausdrucksweise gerecht. Die richtige Deutung gab Robertson Smith[1] im Anschluss an de Lagarde[2], indem er auf Stellen wie Ex 4 13 16 23 33 19 Dt 9 25 I Sam 23 13 II Sam 15 20 II Reg 8 1 Ez 12 25 verweist. In allen diesen Stellen findet sich ein näher zu bestimmendes Zeitwort. Da aber diese nähere Bestimmung nicht gegeben werden kann, tritt an ihren Platz ein Relativsatz, in welchem das Zeitwort einfach wiederholt wird. Bei der Uebertragung in die dritte Person fällt dieser Relativsatz fort, und an seine Stelle tritt das im Hebräischen regelmässig nicht ausgedrückte unbestimmte Objekt „es“. Also: „ich werde sein, was ich sein werde“ — „er wird es sein“. Moses fragt: was ist dein Name? Die Antwort, zu welcher Jdc 13 17 18 eine genaue Parallele bietet, lautet: 'ehjeh 'ašer 'ehjeh. Einerseits heisst das: Israel braucht den Namen Gottes nicht zu kennen, Gott wird alles für Israel sein, was er sein wird, und wenn Israel diese Erfahrung macht, hat es genug. Anderseits ist damit aber auch gesagt: wünscht Israel einen Namen für Gott, so sei es ein solcher, worin ohne nähere Bestimmung gerade die Gemeinschaft Gottes mit, die Fürsorge Gottes für Israel ausgedrückt wird. Jede Religion lernt man am besten aus ihren Götternamen kennen. Auch mit Israel ist das der Fall. Nicht wer Gott an sich ist, sondern was er für sein Volk ist, steht da im Vordergrund; der Charakter seiner Religion ist nicht metaphysisch-dogmatisch, sondern empirisch-ethisch. Ausserdem hatte dieser Name den grossen Vorzug, bloss formeller Art zu sein, und somit den Rahmen bilden zu können, innerhalb dessen eine freie Entwicklung der Frömmigkeit möglich war. Für die Ausbildung des israelitischen Monotheismus war das ausserordentlich wichtig. Während sonst wegen der Bestimmtheit der Götternamen die Entfaltung des religiösen Lebens eine damit gleichen Schritt haltende, immer weiter gehende Trennung der Götter zur Folge hat, findet sich hier das Gegenteil. Nicht nur setzt der in materieller Hinsicht völlig unbestimmte Name dieser Entfaltung nach keiner Seite irgend welche Schranke; sondern der in dem Namen ausgedrückte formell einheitliche Gottesbegriff fördert sogar die Einheit der verschiedenen Seiten des religiösen Lebens. Diese konzentrieren sich in einem Objekt; die Entwicklung schreitet fort in die Tiefe, nicht in die Breite, und je reicher das Leben wird, je volleren Inhalt

[1] The Prophets of Israel S. 385 f. [2] Psalt. Hier. S. 156 ff.

bekommt auch der Gottesname. Nur als in dem Namen „unser Vater, der du bist im Himmel", der volle Inhalt desselben erschöpft ist, hört auch die israelitische Religion als solche auf. Dass dann auch der Name Jahve nicht mehr gebraucht wird, ist eine dieser Koinzidenzen, woran die Geschichte Israels so ausserordentlich reich ist.

Mit dieser religiösen Wertschätzung ist jedoch die Frage nach der Herkunft des Jahvenamens nicht erledigt. Die früher sehr verbreitete Meinung, dass er mit ägyptischen Priestervorstellungen in genetischer Verbindung stehe, ist in neuester Zeit mit Recht aufgegeben worden. Dagegen glaubt Friedr. Delitzsch[1] ihn schon auf babylonischen Tontafeln aus der Zeit des babylonischen Königs Hammurabi, des Zeitgenossen Abrahams, nachweisen zu können, und schliesst daraus, dass er aus einem proto-babylonischen (sumerischen) Vorbild entstanden ist. Wenn dies auch sofort von kundiger Seite bestritten worden ist, so darf man doch jedenfalls annehmen, dass dem alttestamentlichen, in Ex 3 etymologisch gedeuteten Namen eine ältere Form Jahu zu Grunde liegt, welche sich noch trotz des dagegen erhobenen Widerspruches in den mit ja und jahu zusammengesetzten theophoren Eigennamen erkennen lässt, und deren Spuren man auch hie und da ausserhalb Israels nachgewiesen hat, so ausser in den von Delitzsch vorgefundenen Namen Ja'ave-ilu, jave-ilu und Jauun-ilu, in denen des Hamathensers Ja'ubidi und des damaszenischen Königs Ja'lu-Jahu-ilu. Dass dieselben auf Uebernahme des jüdischen Gottes in den Götterkreis anderer Völker beruhen (Schrader, Baudissin), ist eine durch nichts gerechtfertigte Mutmassung. Ausserdem haben Tiele und Stade es sehr wahrscheinlich gemacht, dass die Jahve-(Jahu-)Verehrung bei den Kenitern einheimisch gewesen und durch Moses von ihnen auf Israel übertragen worden sei. Erscheinungen, welche für diese, von Dillmann[2] als gänzlich willkürlich und unbeweisbar zurückgewiesene, Meinung sprechen, sind 1. die Beziehung, welche nach Jdc 1 16 4 11 zwischen den Kenitern und dem anderswo als Midianiten bezeichneten Schwiegervater Moses' besteht; 2. die Tatsache, dass für das alte Israel Jahve auf dem Sinai wohnt, u. a. I Kön 19, dort also der ursprüngliche Sitz seiner Verehrung zu suchen ist, und 3. die Bedeutung, welche die in den israelitischen Volksverband aufgenommenen Keniter noch in späteren Zeiten für den strengen Jahvismus haben. Doch muss auch

[1] Babel und Bibel; neue Ausgabe (1903), S. 74 f.
[2] Handb. d. alttestamentl. Theol. S. 103.

so diese Uebertragung lediglich auf die äussere Form bezogen werden. Was der Jahvismus in Israel war, war er jedenfalls nirgendwo anders. Mit Recht sagt A. Jeremias[1]: „der an Gegebenes anknüpfende Name stellt eine feierliche Differenzierung vom heidnischen Namen dar, und wurde das Signal zur religiösen Konzentrierung an Sinai".

§ 3. Die allgemeinen religiösen Zustände.

Ueber die religiösen Zustände, welche der neue Jahveglaube in Israel vorfand, wissen wir wenig. Von entscheidender Bedeutung ist hier das Urteil über die Patriarchengeschichten. Dass dieselben keinen durchaus geschichtlichen Charakter tragen, wird in weiten Kreisen anerkannt. Doch herrscht in der Auffassung und Wertschätzung derselben eine grosse Verschiedenheit. Wenig Zustimmung findet heutzutage die mythologische Deutung, welche namentlich von Goldziher[2] bis zu den äussersten Konsequenzen durchgeführt ist. Dagegen sehen Kuenen u. a. diese Erzählungen hauptsächlich als genealogische Sagen an, in denen die Geschichte der Stämme sich abspiegelt; für diese Gelehrten sind die in derselben genannten Personen grösstenteils heroes eponymi. Nennenswerte Erinnerungen aus der Patriarchenzeit finden sie darin nicht. Wohl mit Recht aber nehmen Dillmann[3] u. a. in dieser Frage den entgegengesetzten Standpunkt ein. Doch ist dabei deren Ansicht vom Priesterkodex (A) als ältestem Bestandteil des Pentateuch mit in Rechnung zu ziehen. Jedenfalls hat auch die isagogisch-kritische Untersuchung ein Wort mitzureden. Wenn PC mit Recht als nachexilisch betrachtet wird, so können seine freilich im allgemeinen sehr kurzen Mitteilungen über die Patriarchenzeit nur als Bearbeitungen eines seit Jahrhunderten vorhandenen Materials auf Grund einer teilweise sehr durchsichtigen Theorie gelten.

Für die Wertschätzung der übrigen Erzählungen müssen wir von folgenden zwei Erwägungen ausgehen: kein einziges Volk kennt seine eigene Geburtsgeschichte; und jedes Volk bringt, wenn es in das Licht der Geschichte tritt, einen Schatz von Ueberlieferungen, Erinnerungen, Erzählungen mit, die, in Lieder und Sprüche gefasst und an Namen und Orte angeknüpft, durch jedes Geschlecht in seiner Art wiederholt werden. Eine scharfe Grenze zwischen Geschichtlichem und Ungeschichtlichem lässt sich dabei nicht ziehen. Das Gegebene

[1] Im Kampfe um Babel und Bibel (1903), S. 20.

[2] Der Mythus bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung.

[3] Handb. der alttestamentl. Theol., herausgegeben von Kittel.

ist Reflex des eigenen Lebens, wie dasselbe sich in den auf dem geistigen Gebiete tonangebenden Männern und Wortführern des Volkes und namentlich in seinen Propheten offenbart, in verschiedenen Zeiten verschieden, immer aber schöpfend aus dem, was im Busen des Volkes lebt. Wir denken dabei nicht an Mythen, wenigstens nicht in einem etwa bedeutenden Umfange, noch weniger an absichtliche Fiktion, sondern an Sagen. Diese sind in den uns vorliegenden Erzählungen zum Material der Predigt gemacht und geben also der Gotteserkenntnis z. B. des 9. und 8. Jahrh. einen bestimmten Ausdruck. Vom religiösen Gesichtspunkt aus liegt ihr Wert nicht in dem, was mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit als „historischer Kern" herausgeschält werden kann, sondern in dem Geist, der die Gestalten ausprägt, ihnen Fleisch und Blut gibt und sie zu Charakterbildern und Mustergestalten macht, in welchen die Besonderheit Israels so wahr und lebensvoll wie nirgends sonstwo ausgedrückt ist[1].

Doch ist es nicht unwichtig, dass man daran festhält, dass in diesen Erzählungen, sei es auch ganz unbestimmt, lokale, sowie Geschlechts- und Stammeserinnerungen aufbewahrt sind, welche den historischen Hintergrund bilden. Man darf zugeben, dass, was als Geschichte von Personen auftritt, grossenteils Stammesgeschichte ist, dass in das Schema derselben geographische und ethnologische Verhältnisse aufgenommen, Ereignisse aus späterer Zeit in die Vorzeit zurückverlegt, die Personen oft heroes eponymi sind, und dass sich nicht selten an einen in den verschiedenen Erzählungskreisen oft verschiedenen Namen vieles angehängt hat, das in Wahrheit einen mehr disparaten Charakter trägt: alles dieses zugegeben, wird die Geschichtlichkeit der Erzväter nicht notwendig hinfällig und braucht den Erzählungen z. B. über ihre Herkunft aus Mesopotamien und ihr nomadisierendes Wandern durch Palästina bis nach Aegypten nicht jede positive Erinnerung abgesprochen zu werden[2]. Aus der Tendenz, die alten von den Kanaanäern übernommenen Heiligtümer zu von Haus aus israelitischen zu stempeln (Stade), erklären sich die Erzählungen von den Vätern wenigstens nicht. Hauptsache ist jedenfalls, dass bei

[1] H. Schultz S. 15.

[2] Die Behauptung von Sayce, Early Religion and Patriarchal Palestine, dass durch die neuesten Untersuchungen die Namen Abraham und Jakob auch in ägyptischen Dokumenten aufgefunden worden seien, bedarf zu sehr der näheren Bestätigung, als dass daraus schon jetzt Schlüsse zu ziehen wären. Auch der im Jahre 1902 von J. de Morgan aus dem grossen Akropolishügel von Susa ans Licht geförderte Gedenkstein Hammurabis gibt in dieser Hinsicht keine Entscheidung. Wohl aber ist die geschichtliche Möglichkeit vieler dieser Patriarchenerzählungen dadurch aufs unerwarteste bestätigt worden.

dieser Vorstellung der Boden für die Wurzel Israels und namentlich seiner Religion gewonnen ist.

Diese Behauptung steht in direktem Widerspruch zu der Meinung Stades. Derselbe bestreitet jeden wirklichen Zusammenhang zwischen dem Jahvismus und den früheren religiösen Zuständen in Israel. Nach ihm wissen wir von einer vormosaischen Gottesverehrung Israels nichts S. 130). Dagegen liefern zahlreiche Züge namentlich aus dem Gebiete der Familien- und Stammesverfassung den Beweis, dass die eigentliche Religion des vormosaischen Israel der Animismus war, als dessen Haupterscheinungen Ahnenkult und Totemismus hervortreten. Letzterer ist namentlich von Rob. Smith in den Vordergrund gerückt worden[1]. Auch die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, wie im allgemeinen die zahlreichen animistischen Rudimente, welche uns nach Stade auch in späterer Zeit in dem Bereiche des Glaubens und des Kultus begegnen, werden als Beweis für diese Behauptung angeführt. Zu diesem Animismus steht die Jahvereligion in unversöhnlichem Gegensatz, wenn sie sich auch in dem Kampfe mit ihm manche seiner Elemente angeeignet hat. Stade betont nachdrücklich, dass Moses die Jahvereligion von den Kenitern, wo er sie in einer freilich unentwickelteren Gestalt vorfand, als etwas ganz Neues, ohne jede Vermittlung auf Israel übertragen hat. Darin liegt seine grosse Bedeutung als Religionsstifter; sonst wäre er nur Restaurator oder Reformator gewesen. Auf die Sage, dass er sich als Abgesandter des Gottes der Väter vorgestellt habe, sei nichts zu geben.

Diese Ansicht hat manche schwache Seite. Bei der Eroberung Kanaans hat Israel sich als das Volk Jahves bewährt. In allen Dingen der Kultur Kanaans Schüler, blieb es, wie Stade mit Recht betont, in einem Punkte seinen heimischen Sitten treu: in der Verehrung Jahves, seines Nationalgottes. Dann aber kann diese nicht etwas ganz Neues, jeder in die Vergangenheit hinaufreichenden Wurzel Ermangelndes gewesen sein. Ausserdem bemerkt Schultz ganz richtig, dass weder die Stadesche Annahme eines ursprünglichen Animismus, noch die ausschliessliche Betonung des totemistischen Elements bei Rob. Smith auf geschichtliche Wahrscheinlichkeit Anspruch machen kann, während auch der prophetische Gegensatz gerade gegen diese Seite des Aberglaubens so beiläufig und so wenig zentral ist, dass unmöglich in ihr das Wesen der Volksanschauung gelegen haben kann, die von der

[1] Ueber den Ahnenkult s. J. Lippert, Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebr. Religion. — J. Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel; eine religionsgeschichtl. Untersuchung. — C. Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels.

höheren Religion überwunden werden musste. Das Gewicht der lichtvollen, von Stade mit grossem Geschick gegebenen Ausführungen leugnen wir nicht. Der Animismus und namentlich der Ahnenkult haben gewiss auch in Israel wie bei fast allen Völkern eine grössere Bedeutung gehabt, als man früher glaubte. Doch ist damit die primäre Stellung, welche Stade ihnen zuerkennt, nicht erwiesen. Jedenfalls schliessen sie eine wirkliche Gottesverehrung auch im vormosaischen Israel nicht aus.

Bei dem Versuche, diese kennen zu lernen, gehen wir von den beiden Tatsachen aus, dass einerseits Israel anerkanntermassen zu der grossen semitischen Völkerfamilie gehört — und zwar zu den Nordsemiten, deren südlichsten, am meisten mit den Südsemiten verwandten Teil es bildet — und somit auch in seiner Religion im allgemeinen die Züge dieser Völker getragen haben wird; und dass anderseits auch im späteren Jahvismus die Spuren der früheren religiösen Zustände nicht ganz verwischt sind.

Ob von einer besonderen Naturanlage der Semiten, welche auch in ihrer Religion hervortrete, die Rede sein kann, ist fraglich. Renan findet dieselbe in dem monotheistischen Instinkt, den er aber nicht als eine hohe religiöse Begabung, sondern als eine geistige Armut betrachtet. Der semitische Monotheismus ist ihm ein Minimum von Religion. Diese Ansicht ist am gründlichsten von Rob. Smith, Religion of the Semites, in ihrer Haltlosigkeit dargetan worden. Doch ist auch die Bezeichnung Semiten zu wenig begrenzt und umfasst zu viel in mancher Hinsicht ungleiche Elemente, als dass wir mit dem Suchen nach einer allgemein gültigen Naturanlage weit kommen könnten. Man beschränke sich auf die durch gleiche örtliche und geschichtliche Verhältnisse bestimmt umgrenzte Gruppe, welche man, der alttestamentlichen Ueberlieferung folgend, unter dem Namen Terachiten zusammenfassen kann.

Eine gewisse Eigentümlichkeit auch in religiöser Hinsicht kann den Völkern dieser Gruppe nicht abgesprochen werden. Namentlich kommt hier die geringe Individualisierung der Göttergestalten in Betracht. Man hat keine ausgebildete Mythologie und keinen eigentlichen Polytheismus. Doch ist man auch vom wirklichen Monotheismus noch weit entfernt. Die Religion wird mit bestimmten menschlichen Gemeinschaften, zunächst der Familie, dann dem Stamme in Verbindung gebracht. Wie das Leben des einzelnen Menschen in dem Stammesleben aufgeht, so ist auch die Religion an sich Stammesreligion. Die Gottheit repräsentiert die Einheit des Stammes. Dieser verkehrt mit ihr an dem heiligen Orte, der zuglich den Mittelpunkt des Stammeslebens

bildet, indem er das Gemeinschaftsband durch das heilige Opfermahl stärkt und erneuert (Schultz). Eine gewisse, wenn auch nur geringe Individualisierung der Götter ist davon jedenfalls die Folge. Sie sind Stammesgötter. Wie aus den Namen El, Baal, Moloch, Adôn, Schaddaj (?) erhellt, werden sie vorzüglich als die Erhabenen, Mächtigen, Herrscher aufgefasst. Diese Namen sind mehr nomina appellativa als propria, deuten mehr die Art als das Individuum an. Stehen sie als Eigennamen, so tritt regelmässig eine nähere Bezeichnung hinzu: der Baal dieses oder jenes Ortes, der König des Volkes oder der Stadt. Jeder Stamm, auch jede Stämmegruppe steht dabei für sich. Im Grunde hat der Gott eines Stammes nur für die Glieder desselben religiöse Bedeutung.

Dass derselbe von den Vätern Israels unter dem Namen El schaddaj verehrt wurde, lässt sich nur aus PC belegen. In der Bildung dieses Namens spielen augenscheinlich theoretische, namentlich ethnologische Erwägungen mit. Doch muss es einen alten Gottesnamen Šaddaj gegeben haben, für welchen aus dem Assyrischen[1] die Bedeutung der Hohe wahrscheinlich gemacht werden kann. Der Vorstellung des PC kann also eine richtige, wenn auch theoretisch verwertete, geschichtliche Erinnerung zu Grunde liegen. Ausserdem scheinen auch die Stammesnamen Aser und Gad ursprünglich Götternamen gewesen zu sein Gen 30 13 11, vgl. Jes 65 11.

Doch gibt es noch eine andere Seite. Mag auch, wie Schultz sagt, der Herr des Stammes bedeutsamer erscheinen als der Erreger bestimmter Naturerscheinungen, die Götter sind dort nicht nur Schutzherren ihres Stammes, sondern auch vielfach Naturgötter. Jedenfalls geht M. Müller zu weit, wenn er den Gegensatz zwischen Semiten und Indo-Germanen so zuspitzt, dass erstere Gott in der Geschichte, letztere Gott in der Natur erkannten. Auch Naturwirkungen stehen bei den semitischen Göttern oft sehr im Vordergrund. Die Differenzierung der Gottheit in männliches und weibliches Prinzip ist damit eng verbunden. Zu den Offenbarungen dieser Naturseite tritt der Jahvismus in stärksten Gegensatz. Doch beweisen die ausdrücklich dagegen gerichteten Gesetze, dass noch in späterer Zeit in Israel derartige Neigungen nicht unbekannt waren.

Dieser Auffassung Gottes als des Stammesherrn entspricht das Gefühl tiefster Ehrfurcht, welche ihm von seiten seiner Diener zukommt. Lässt auch Baudissins Behauptung, die semitischen Götter seien

[1] Vgl. Friedrich Delitzsch, Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuchs zum Alten Testament S. 96.

immer nur himmlische, nie tellurische Wesen, sich nicht durchführen: richtig ist doch, dass die Religion hier einen grossen Abstand zwischen Gott und Mensch voraussetzt. Gott ist, wenn auch mehr im physischen als im ethischen Sinne der Heilige. Der Mensch ist sein Knecht; Unterwerfung, Furcht, Resignation sind die Grundzüge der Frömmigkeit. Im Islam schneidet der Satz: „Allah ist Allah" alle Fragen, alle Verwunderung, alle Anstrengung ab. Auch im Alten Testament findet sich Aehnliches. Eines der Hauptthemen der prophetischen Predigt ist: der Mensch soll erniedrigt werden, Jahve allein ist erhaben. Der Mutterboden für diese Stimmung ist gegeben in der durch Umgebung und Lebensweise begünstigten religiösen Richtung dieser Stämme. Auch die Tatsache, das der Semitismus die eigentliche Heimat des Prophetismus in seinen vielfachen Erscheinungen, vom religiösen Wahnsinn an bis zum gotterleuchteten Reden ist, steht damit im Einklang. Er ist die unwiderstehliche Macht Gottes, welche den Menschen ganz überwältigt.

§ 4. Sitte und Kultus in vormosaischer Zeit.

Von Sitte und Kultus in der vormosaischen Zeit geben uns die Erzählungen der Genesis ein, wenn auch nicht im strikten Sinne historisches, so doch naturgetreues Bild.

Die Sitte hatte selbstverständlich einen religiösen Charakter. Was in diesem oder jenem Stamme Sitte war, galt als Wille der Gottheit; was damit in Widerspruch stand, als Beleidigung derselben. Demnach liegt in dem „so tut man nicht", wie in dem Epitheton „Torheit" der höchste Tadel; vgl. Gen 34 7.

Mit der Sitte geht der Kultus Hand in Hand. Ein Unterschied zwischen dem Gebiet des sozialen und religiösen Lebens wird nicht gemacht. Auch die Naturseite der Religion kam in dem Kultus zum Ausdruck, und zwar um so mehr, je mehr das nomadische Leben in das Kulturleben überging. In der elohistischen Erzählung Jos 24 2 ff. wird gesagt, dass die Väter Israels jenseits des Euphrat „andern Göttern dienten", dass aber ihr Gott sie aus dem Dienste derselben ausgeführt habe. Es ist schwer zu entscheiden, inwiefern hier geschichtliche Erinnerung, Ueberlieferung oder Theorie redet. Jedenfalls spricht sich hier das Bewusstsein eines prinzipiellen Gegensatzes zwischen den Vätern Israels und den grossen orientalischen Kulturstaaten aus. Dabei verdient die Tatsache Beachtung, dass nach v. 14 f. diesen „andern Göttern" auch noch zur Zeit der Einwanderung in Kanaan von Israel gedient wurde.

Dieser Gegensatz musste sich namentlich im Kultus bemerkbar machen. Mit dem Taumel einer immer mehr in das Naturleben auf-

gehenden Religion steht die auch später noch als Ideal betrachtete Einfachheit der nomadischen Frömmigkeit im stärksten Widerspruch.

Eigentliche Bilder finden wir hier ebensowenig als einen wirklichen Priesterstand. Als Symbole der Gottheit galten heilige Steine und Bäume, Massebas und Ascheras, welche letztere Baumstümpfe sind und als Surrogate für den lebendigen Baum dienen.

Auch das Stierbild und die Teraphim rühren wahrscheinlich aus vormosaischer Zeit her. Die ältere Meinung, dass ersteres ägyptischen Ursprungs, Nachahmung des Apis in Memphis oder des Mnevis in Heliopolis sei, ist jedenfalls irrig. Ex 32 4 ist hier entscheidend. Mit Recht bemerkt Dillmann[1], dass auch Jerobeam nicht einen ganz fremden Kultus aus Aegypten eingeführt, sondern nur einen längst verbreiteten öffentlich sanktioniert haben kann. Dass Israel ihn von den Kanaanitern übernommen habe, ist möglich, lässt sich aber angesichts von Ex 32 nicht recht wahrscheinlich machen. Dass das Stierbild ursprünglich als bildliche Darstellung der Gottheit gemeint war, lässt sich bezweifeln; vielmehr veranschaulichte man sich darin die göttliche Macht. Fraglich ist jedoch, ob auch die göttliche Weisheit in dem Schlangenbilde II Reg 18 4 eine symbolische Darstellung gefunden hat. Dagegen scheinen die Teraphim ziemlich locker mit der eigentlichen Religion verbundene Hausgötter in Menschengestalt gewesen zu sein Gen 31 19 30. Auch Gen 35 2 4 kann neben den Amuletten schwerlich etwas anderes gemeint sein. Beide werden hier vom Verfasser als 'elohe-hannekar von dem Gebiete des im Jahvismus Erlaubten ausgeschlossen. Doch finden wir einen Teraphim auch noch in Davids Haus I Sam 19 13, vgl. Jdc 17 5 Hos 3 4. Dass auch mit den Ex 21 6 22 7 8 genannten Elohim solche Hausgötter gemeint sind, ist von Erdmans[2] wahrscheinlich gemacht. Ueber die Frage, ob das Wort Teraphim wirklich eine Pluralform ist und woher diese stammt, lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Auch die andere, ob in dem Teraphim vielleicht Reste eines alten Ahnenkultus vorliegen, hat noch keine endgültige Entscheidung gefunden.

Mit dem Teraphim wird öfters der Ephod zusammengestellt. Doch kommt derselbe auch mehrmals allein vor. Sonderbar ist, dass dies Wort, wenn auch nur in der Verbindung 'ephod-bad, zugleich den Priesterrock bezeichnet. Zufällig ist das gewiss nicht. Das Wort bedeutet Ueberzug. Die Vermutung, dass ein mit Gold oder anderem Metall überzogenes Bild gemeint sei, hat viel für sich. Für die Be-

[1] Handb. der alttestamentl. Theol. S. 99.

[2] Theol. Tijdschrift XXVIII (1894), bl 272 ff.

deutung in alter Zeit fällt der Gebrauch in PC, wo es mit Urim und Thummim einen der wichtigsten Teile des hohepriesterlichen Gewandes bildet, nicht ins Gewicht. Doch kommt in seiner Zusammenstellung mit diesen Dingen ein historisch richtiger Gedanke zum Ausdruck. Auch die frühere Zeit kennt den Ephod als Orakelmittel zur Befragung der Gottheit; s. I Sam 14 18 (emendiert) 23 9 30 7. Statt dessen werden I Sam 14 41 im verbesserten Text Urim und Thummim, I Sam 28 6 allein Urim genannt. Ueber die Art der Befragung, die Bedeutung der Worte Urim und Thummim und den möglichen Zusammenhang derselben mit dem Ephod fehlt uns jeder Bericht; desgleichen über ihre Gestalt und Herkunft. Dass der Ephod ein wirkliches Gottesbild war, ist nicht, dass er, wenn auch in Genesis nicht genannt, aus vormosaischer Zeit stammt, dagegen wohl wahrscheinlich. Mit dem Teraphim scheint er auf eine Linie gestellt werden zu müssen.

Von einer eigentlichen priesterlichen Vermittlung ist in diesen alten Zeiten nirgendwo die Rede. Dieselbe ist erst am Platz, wo in die Religion das Mysterium eindringt. Mit dem Wesen der Stammesreligion steht sie in Widerspruch. Wie die Gottheit Stammesgott ist, so werden auch die priesterlichen Funktionen vom Stammes-, oder gegebenenfalls vom Familienhaupte ausgeübt. Dieser ist Oberster des Volkes und Priester in einer Person Gen 14 18; die Opfer werden von ihm dargebracht Gen 12 7 13 7 u. ö. Auch in späterer Zeit begegnen uns vielfach die Spuren dieses ursprünglichen Zustandes; vom Hausvater und Stammeshaupte ging dieses Recht auf den König über. Dass die Ausübung dieser Funktionen öfters andern Personen, Söhnen u. a. übertragen wurde Jdc 17 5 12 I Sam 7 1 II Sam 8 18^{b}, begründet keinen erheblichen Unterschied. Auch dann war der Priester ein königlicher Beamter, der vom Könige angestellt, vom ihm nach Willkür auch wieder abgesetzt werden konnte I Reg 2 26. Doch wird in der alten Zeit eine solche Uebertragung zu den Seltenheiten gehört haben.

Der Mittelpunkt des Kultus war das Opfer. Dass dasselbe ursprünglich den Charakter eines mit dem Stammesgott gemeinschaftlich gehaltenen Mahles trug, unterliegt wohl keinem Zweifel. Somit tritt der Gedanke, wenn auch nicht der Bundesschliessung, so doch der Bundeserneuerung dabei in den Vordergrund. Das Gefühl der Zusammengehörigkeit findet darin seinen Ausdruck. Von einem jährlichen Familienopfer ist I Sam 20 6 die Rede; wahrscheinlich wurden auch schon in früherer Zeit dergleichen Familienopfer dargebracht.

Dass die Opfer für verschiedene Zwecke scharf unterschieden wurden, erhellt ebensowenig, wie dass die Gültigkeit derselben an bestimmten Zeremonien hing. Von letzteren kennen wir nur die Verpflichtung, das Blut des Opfertieres wegfliessen zu lassen. In PC wird das Blutverbot zu den Noachitischen Geboten gezählt Gen 9 4. Wahrscheinlich liegt dabei der geschichtlich richtige Gedanke zu Grunde, dass ein solches Verbot zu den Charakterzügen der alten Frömmigkeit gehörte. Von grosser Bedeutung ist in Bezug auf diesen Punkt der Bericht I Sam 14 33—35.

Uebrigens war auch hier grosse Einfachheit das am meisten hervortretende Kennzeichen. Nicht selten war der Altar ein zufällig sich vorfindender Stein. Dass derselbe als die Wohnung der Gottheit gedacht wurde[1], zeigt sich an keiner Stelle. Auch im Jahvismus blieb die Abneigung gegen Altäre von behauenen Steinen längere Zeit fortbestehen, Ex 20 25.

Kultusorte waren namentlich Berge oder andere Höhen. Sie wurden heilig gehalten und als der Sitz der Gottheit gedacht. Wo sie mangelten, wurden sie in den Bamoth — später lediglich = Kultusstätte — künstlich nachgemacht. Dass auf den aus irgend welchem Grunde am häufigsten besuchten Höhen allmählich feste Heiligtümer entstanden, war natürlich. Sie wurden der Mittelpunkt des Stammeslebens. Bei Verschmelzung mehrerer Stämme konnten die verschiedenen Heiligtümer in Ehren bleiben, oder aber es mussten die weniger berühmten den bevorzugteren weichen. Während des Nomadenlebens konnte natürlich an mehr als einer Stelle geopfert werden. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, dass schon damals einem bestimmten Orte, namentlich einem Berge, besondere Heiligkeit zugeschrieben wurde. Für mehr als einen Stamm scheint das mit dem im Keniterlande gelegenen Sinai (Horeb) der Fall gewesen zu sein; vgl. Ex 3 2 12, für das spätere Israel auch I Reg 19 8.

In Betreff der Zeiten, zu welchen geopfert wurde, tasten wir ziemlich im Dunkeln. Von einem wöchentlichen Ruhetage ist nirgends die Rede. Bei Hirtenvölkern ist derselbe auch weniger wahrscheinlich als bei ackerbautreibenden Völkern. Auch die Feier des Neumonds wird in Genesis nicht erwähnt. Da dieselbe aber, obgleich mit dem Jahvismus in keiner direkten Verbindung stehend, in Davids Zeit als etwas sehr Gewöhnliches genannt wird I Sam 20 5, liegt die Vermutung nahe, dass sie eine von alters her bestehende Gewohnheit ist. Die Bedeutung derselben für das Hirtenleben liegt

[1] Smend, Alttestamentl. Religionsgeschichte S. 39.

auf der Hand. Eine bestimmte religiöse Feierlichkeit scheint auch die Schafschur gewesen zu sein[1]. Wahrscheinlich war sie eine der Wurzeln des späteren, mit dem Auszug in so enge Verbindung gebrachten Passahfestes. Wie das Mazzothfest mit dem Ackerbauleben, so steht das eigentliche Passahfest mit dem Hirtenleben im engsten Zusammenhang. Jedenfalls dürfen wir annehmen, dass in dem Ex 3 genannten Feste eine alte Sitte wieder zur Geltung kam. Unter der ägyptischen Unterdrückung abgekommen, war dasselbe ein erwünschter Ausgangspunkt für den Versuch, in den gesunkenen Stämmen neues Leben zu wecken. Dass nach der elohistischen Ueberlieferung der Kampf da ausbrach, ist gar nicht unglaubwürdig.

Als letzter Punkt kommt die Beschneidung in Betracht. Dass dieselbe aus der vormosaischen Zeit herrührt, ist wahrscheinlich, kann jedoch lediglich aus PC belegt werden[2]. Die hier sich findende sakramentale Wertschätzung derselben als Bundeszeichen ist allerdings gewiss späteren, wahrscheinlich exilischen Ursprungs. Doch wird damit dem hohen Alter dieser Zeremonie auch bei Israel kein Abbruch getan. Ob Ex 4 24—26 auf ägyptischen Ursprung der Beschneidung weist, ist fraglich. Die Erzählung ist in jeder Hinsicht zu kurz gefasst, um viel daraus schliessen zu können. Auch mit Jos 5 1—9 ist das der Fall[3]: das Fortwälzen der Schmach Aegyptens lässt mehr als eine Deutung zu. Dagegen wird im Jahvismus die Beschneidung überall vorausgesetzt. Dass sie kein spezielles Eigentum Israels bildet, ist bekannt. Auch bei den stammverwandten Völkern sowie bei den Aegyptern, obgleich da wenigstens in späteren Zeiten nur für die Priester, war sie einheimisch; vgl. Jer 9 24f. (verderbt). Von den Völkern, mit welchen Israel in Berührung kam, werden nur die Philister als Unbeschnittene bezeichnet II Sam 1 20 u. ö. Sie waren deshalb ein Gegenstand der Verachtung. Dass die Beschneidung ursprünglich als Weihe des Zeugungsgliedes gemeint ist, lässt sich kaum bezweifeln. Mit dem Haaropfer oder mit bestimmten Körperverstümmelungen im Dienste der Gottheit braucht sie deswegen doch nicht auf eine Linie gestellt zu werden. Vielmehr muss sie als Einführung in das Alter der Mannbarkeit und als Weihe für die Heirat

[1] Gen 31 19; vgl. I Sam 25 4 II Sam 13 23 24. Auch Ex 3 18 5 1 3 8 21—24 sind hier nicht ohne Bedeutung.

[2] Gen 17 und 34. Ueber die Analyse von Gen 34 s. Kuenen, Theol. Tijdschr. XIV 257 ff.

[3] v. 3—7 und in v. 2 die Worte šub und šenith sind eine redaktionelle Naht. Ueber den Hügel der Vorhäute s. Stade, ZATlW (1886), S. 132 ff.

betrachtet werden (Rob. Smith). Ihre höhere Bedeutung für Israel bekam sie erst später.

§ 5. Jahve als Erlöser und Kriegsgott.

Inwiefern der Glaube an den Gott der Väter für Israel in Aegypten noch wirklich eine Macht war, lässt sich nicht bestimmen. Jedenfalls müssen Erinnerungen dagewesen sein, welche, wenn auch noch so verkümmert, durch das Wort des Moses zu neuem Leben gebracht werden konnten. Bei aller äusserlichen Gleichheit mit den stammverwandten Völkern bilden diese die Eigenart und den unverkennbaren Vorzug Israels, und befähigten es in besonderem Masse zu der Annahme eines höheren Gottesglaubens.

Hier begegnen wir der Person und der Arbeit des Moses, des Mannes, der in jeder Hinsicht eine grundlegende Bedeutung für die Religion Israels hat. In wenigen Worten zusammengefasst, liegt seine Bedeutung darin, dass er im persönlichen Verkehr mit Gott einen Atemzug göttlichen und daher schöpferischen Lebens durch das halb erstorbene, unter dem ägyptischen Drucke dahinschwindende Volk wehen liess. Das Schlagwort dafür war der Name Jahve. Ob dieser, wie oben gesagt, nach seiner ursprünglichen Form von den Kenitern herrührt, ist, wenn auch nicht vom historischen, so doch vom religiösen Gesichtspunkt aus ziemlich gleichgültig. Die Hauptsache ist, dass dieser Name der Ausgangs- und Anhaltspunkt für eine grossartige religiöse Bewegung wurde, aus welcher das israelitische Volk neugeboren und in sieghafter Tatkraft hervortrat. Dabei handelte es sich vor allem um die Macht des persönlichen Glaubens. Was Moses trieb, war die Gewissheit den lebendigen Gott hinter sich zu haben, und in dieser Gewissheit riss er das Volk mit. Der Kampf wurde so ein Kampf zwischen dem Gott des Moses und den Göttern Aegyptens Ex 12 12 Num 23 4, und die Selbstbehauptung Israels, wozu es Moses zum Teil wider dessen Willen drängte, ist im vollsten Sinne eine Religionstat.

Man versteht die Bedeutung, welche die Erlösung aus Aegypten für die Religion Israels hat, nicht, wenn man sie nicht unter diesem Gesichtspunkt betrachtet. Nicht das israelitische Volk wählt sich den Kenitergott Jahu zu seinem Gott; sondern der sich neu aufschwingende Glaube an den Gott der Väter, der sich Moses unter dem Namen Jahve als lebendiger Gott bezeugt hat, wird die Triebkraft zur wirklichen Volksbildung. Die als membra disjecta dahingeworfenen Elemente werden durch denselben zur Volkseinheit gebracht. Der unter der sozialen Not dahinsterbende Mut lebt wieder auf. Man

kommt wieder zur Selbstbehauptung und Tat. Und als nun ohne menschliches Zutun auch die Natur sich den Interessen Israels dienstbar zu machen scheint, bedeutsame Ereignisse sich zu seinen Gunsten kehren und endlich die Wellen des roten Meeres einen unübersteiglichen Schlagbaum zwischen Israel und Aegypten bilden, unterliegt es für das Bewusstsein Israels keinem Zweifel, dass der unter einem neuen Namen von Moses gepredigte Gott der Väter sich seiner wieder angenommen und es zu einem, d. h. zu seinem Volke gemacht hat. Er ist der Mächtige und Hocherhabene; Rosse und Reiter hat er ins Meer gestürzt, Ex 15 21.

Dieser Anfang hat der ganzen Religion Israels einen eigenartigen Stempel aufgedrückt. Nicht nur dass dieselbe, weil durch eine schöpferische Geschichtstat Gottes ins Leben gerufen, dadurch von Anfang an mit der Volksgeschichte selbst aufs innigste verwoben und sogar der Hauptfaktor in der Entwicklung derselben geworden ist, auch ihre sehr bestimmte Eigenart vor allem Erlösungsreligion zu sein, verdankt sie diesem Umstande.

Namentlich die Gotteserkenntnis kommt hier in Betracht. Für Israel ist Jahve vor allem derjenige, der es aus Aegypten ausgeführt hat. Was Israel von dem gegenseitigen Verhältnisse zwischen Jahve und ihm denkt, wurzelt darin. Die Ausdrücke, in welchen es diesen Glauben ausspricht, sind in den verschiedenen Jahrhunderten verschieden. Es klafft ein Abgrund zwischen den volkstümlichen und den höheren prophetischen Ansichten, und namentlich in Bezug auf die Schlüsse, welche man aus der gemeinschaftlichen Ueberzeugung zieht, gehen dieselben auseinander. Nichtsdestoweniger bleibt der Ausgangspunkt derselbe und kehrt man immer zu dem Bekenntnisse der Erlösung zurück. Diese ist für Israel nicht nur der Anhalt des Glaubens und der Grund des Vertrauens, sondern auch die Bürgschaft für künftiges Heil.

In der ersten Periode tritt dabei namentlich der Glaube an die Macht Jahves hervor. Während die allgemein religiösen Anschauungen und Gewohnheiten nur wenig von dem neu angenommenen Jahveglauben berührt wurden, zeigt sich hier der Punkt, von wo aus derselbe als ein lebendiges, wirksames Prinzip das Volk in immer neue Bahnen fortschreiten liess.

Fürs erste war Selbstbehauptung die dringendste Forderung. Israel musste die neugeschenkte Freiheit bewähren, sich als Volk organisieren, feste Wohnsitze suchen. Dass man dabei von Anfang an auf Kanaan abzielte und nur wider Willen mehr als ein Menschenalter in der Wüste verblieb, hat nichts Unwahrscheinliches und darf

jedenfalls nicht ohne weiteres als ungeschichtlich abgelehnt werden (Wellhausen).

In jeder Hinsicht sah man sich dabei auf Jahve hingewiesen. Hatte dieser das Volk zur Freiheit geführt, so war er es auch, der das Einheitsband desselben bildete und in dessen Namen eine vorläufige Organisation versucht werden musste. Ob dieselbe am Sinai oder, wie Wellhausen meint, zu Kades zn stande kam, können wir dahingestellt sein lassen[1]. Hauptsache ist, dass sie in jeder Hinsicht dem Namen Jahve untergeordnet wurde. Der Grund zu der einzigartigen Institution der Thora, welche erst nach Jahrhunderten in dem vollendeten Pentateuch, wenn auch dann nur vorläufig, zum Abschluss kam, war damit gelegt. Von Moses begründet, hat dieselbe bis zum Ende mit Recht seinen Namen geführt.

Doch hatte etwas anderes noch mehr aktuelle Bedeutung. Als die Not drängte, war Jahve der Helfer gewesen; namentlich in Zeiten der Not fühlte man immer aufs neue, dass man seiner bedurfte. Bis auf die Tage Davids ist die Existenz Israels fortwährend in Frage gestellt gewesen, und mussten die verschiedenen Stämme bald hier, bald dort, vereinzelt oder zusammen immer wieder mit den Waffen in der Hand sie sich erkämpfen. Der Inhalt der Frömmigkeit wurde dadurch mit bestimmt. Mehr als sonst etwas war Jahve für das Israel dieser Periode der Gott des Krieges, freilich nicht nach polytheistischer Auffassung, als hätte es neben ihm noch Götter des Friedens oder anderer Lebensgebiete gegeben — gerade die sich durch eine starke Konzentration des religiösen Bewusstseins kennzeichnende israelitische Frömmigkeit liess das nicht zu — sondern so, dass die Gegenwart Gottes nirgendwo so reell und so nahe empfunden wurde, als eben in der Drangsal des Krieges und dem Taumel der Schlachtfelder. Für die Befestigung des Jahvismus sind diese Kriege, in welchen oft die ganze Existenz des Volkes auf dem Spiele stand — namentlich in den Philisterkriegen war das der Fall —, ungemein wichtig gewesen. Je mehr Israel sich in denselben auf sich selbst zurückziehen musste, um so mehr wurde es auch seines Gottes wieder gewiss. In diesen Kämpfen bewährte Jahve sich als der Lebendige, der seinem Volk einmal geholfen hatte und der ihm immer wieder helfen wollte. Wie er Moses gerufen hatte, so erweckte er kräftige

[1] Doch scheint ersteres mir am meisten vor sich zu haben. S. T. Giesebrecht, Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes (1900). Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung des jedenfalls von Moses herzuleitenden Dekalogs s. B. D. Erdmans, Theol. Tijdschrift (1903) bl 19—35, und G. Wildeboer, Theol. Studien (1903) bl 109—118.

Männer, die, von seinem Geiste getrieben, sich an die Spitze des Volkes oder eines Teiles desselben stellten. Religiöse und nationale Begeisterung fielen zusammen. Die Kriege waren Kriege Jahves Ex 17 16 Num 21 14 I Sam 18 17 25 28, er selbst der Gott der Schlachtreihen Israels I Sam 17 45, die darum auch seine Schlachtreihen genannt werden v. 26 36, der Heerführer, dem die Stämme zu Hilfe kamen unter den Helden Jdc 5 23, zu dessen Ehre der Kriegsruf „für Jahve und für Gideon" Jdc 7 18 erschallte und dem man bei Feststellung der Kriegspläne die Entscheidung überliess Jdc 1 1 I Sam 14 37 23 9f. u. ö. Namentlich das Lied Deboras, das ziemlich allgemein als eines der ältesten uns erhaltenen Schriftstücke betrachtet wird[1], gibt dieser Stimmung einen klassischen Ausdruck. Von seinem Wohnsitze im Süden fährt Jahve her, sich an die Spitze der verbündeten Stämme zu stellen. Wie in Aegypten, so stehen auch in Kanaan die Naturkräfte ihm zu Diensten und er gebraucht dieselben im Interesse seines Volkes; vom Himmel aus streiten die Sterne und als endlich die Wasser des Kischon die Leichen seiner und Israels Feinde fortwälzen, lautet der Siegesgang: „so müssen zu Grunde gehen alle deine Feinde, Jahve; aber die ihn lieb haben, sind wie der Aufgang der Sonne in ihrer Pracht" v. 31.

Wie bedeutsam diese Seite der Gotteserkenntnis für die Religion Israels ist, erhellt aus der Tatsache, dass dieselbe sich, nach der wahrscheinlichsten Deutung, in dem Namen Jahve Ṣebaoth festgesetzt hat. In der Bibel und namentlich in den prophetischen Schriften wird dieser Name augenscheinlich sehr oft als technischer Hoheitsname, zur Bezeichnung der unendlichen Erhabenheit des Gottes Israels, also fast als Eigenname gebraucht. Es ist dann der Name dessen, der gebietet, und also „die Heerscharen" — ganz unbestimmt — unter sich hat. Doch braucht das nicht notwendig die ursprüngliche Bedeutung zu sein. Ueber diese gehen die Meinungen weit auseinander. In neuester Zeit hat sich die Meinung geltend gemacht, dass der Name von Amos geschaffen sei und in den älteren Erzählungen des Samuel- und Königsbuches überall auf späterer Eintragung beruhe. Er bezeichne somit den Gott, der über alle Mächte des Kosmos verfügt[2], oder bei King[3], nach welchem er seinen Ursprung dem Gegensatz zu der unter assyrisch-babylonischen Einflüssen aufgekommenen Verehrung des Sternenheeres verdankt, den

[1] Nur H. Winckler, Gesch. Isr. I 34, hält es für ein Erzeugnis einer sehr viel späteren Zeit, aus einem Hymnus auf Jahve voll mythologischer Anspielungen und der Verherrlichung eines Kampfes der Nordstämme zusammengesetzt.

[2] Wellhausen, Smend.

[3] Hebr. Words and synonyms I.

Gott, der auch über diese als Götter verehrten Himmelskörper regiert. Andere denken an die in der Natur waltenden Helden des Himmels[1], oder an Engel, als die Träger der Kraft und Herrlichkeit Gottes[2], oder an beide, Engel und Sterne[3]. Doch ist mit Recht bemerkt worden[4], dass, da der Plural ṣebaoth sonst nur von menschlichen, speziell dem israelitischen Kriegsheere vorkommt, die Deutung des Wortes in demselben Sinne auch hier die nächstliegende ist[5]. Der Name deckt sich dann mit dem I Sam 17 45 damit parallel stehenden: „Gott der Schlachtreihen Israels" und ist der passende Ausdruck für die enge Verbindung, in welcher Jahve für das Bewusstsein Israels mit dem seine Kriege führenden und für ihn kämpfenden Volke stand. Dass er später einen volleren Inhalt bekam, ist bei dieser Deutung durchaus natürlich.

War Jahve für Israel vor allem der Kriegsgott, so war sein Heiligtum die heilige Lade. Seit der deuteronomischen Zeit wurde diese namentlich als Aufbewahrungsort für die zwei steinernen Gesetzestafeln betrachtet und mit dem Namen Bundeslade bezeichnet. In PC wird diese Vorstellung weiter ausgebildet. Die Lade mit zwei goldenen Cherubim und einem Sühndeckel, auf welchen der Hohepriester am grossen Versöhnungstag das Entsündigungsblut sprengte, steht hiernach im Allerheiligsten und ist somit der Berührung und sogar den Blicken der Menschen entzogen. Sie trägt den Namen: „Zeugnis- oder Gesetzeslade", und was vor Jahve gebracht werden soll, wird vor diesem „Zeugnisse" niedergestellt. Von der ursprünglichen Bedeutung der Lade sind wir hier weit entfernt. Nach dieser war sie das Kriegs- und Lagerheiligtum und somit eine tragbare Wohnung Jahves, nach der Erzählung von Ex 33 der Ersatz dafür dass der auf Sinai wohnende Gott nicht selbst mit seinem Volk nach Kanaan zog. In dieser Eigenschaft ging sie mit in den Krieg und veranschaulichte da wie überall die Gegenwart Gottes; vgl. I Sam 4 3ff. II Sam 11 11 15 24f. Bezeichnend für diese Auffassung sind namentlich die sog. Signalworte Num 10 35f. Sobald die Lade in Bewegung gesetzt wurde, hiess es: „Mache dich auf, Jahve, damit deine Feinde zerstieben und deine Widersacher vor dir fliehen"; und wenn sie den Lagerplatz erreichte: „Kehre wieder, Jahve, zu den zehntausendmal Tausenden Israels." Doch soll nach Stade die Vorstellung der Lade

[1] H. Schultz.

[2] Borchert in Theol. Stud. u. Krit. (1896), 4, S. 619—642.

[3] Kuenen, Kosters. [4] Schrader.

[5] Siehe meine Beiträge in Theol. Studien (1889); Kautzsch, Dillmann u. a., auch Stade S. 437.

als Gesetzesbehälter einen Anhaltspunkt in der Geschichte gehabt haben. Diesen sucht er darin, dass sich wirklich Steine in der Lade befunden hätten und zwar Meteorsteine, die als Behausung des Gottes angesehen wurden. Damit wäre der Beweis geliefert, 1. dass nach dem Glauben des alten Israel in Steinen Gottheiten wohnten, und 2. dass auch hier Verschmelzung des Sinaigottes mit älteren Vorstellungen vorliegt. Doch erhellt aus den alttestamentlichen Erzählungen darüber nichts, während die Berufung auf das, was wir in dieser Hinsicht bei andern Völkern finden, wo dergleichen heilige Laden Götterbilder oder Fetische enthalten, die Eigentümlichkeit des prinzipiell bildlosen Jahvismus verkennt. Dagegen ist es durchaus wahrscheinlich, dass man im allgemeinen die Lade als reelles Symbol, d. h. als das Numen praesens in sich schliessend (Smend), betrachtete und also in ihr den gegenwärtigen Gott selbst zu besitzen glaubte. Eine Art fetischistischer Verehrung war die natürliche Folge hiervon. Doch braucht das nicht der Gedanke des Moses gewesen zu sein. Jedenfalls aber geht es zu weit, zu sagen, die Lade sei nicht Attribut oder Gerät der Gottheit, sondern diese selbst gewesen (H. Winckler). Im Anschluss an seine oben erwähnte Meinung über die auf diplomatischem Wege von David durchgeführte Ausbildung des Jahvismus will freilich Winckler von einer Lade Jahves nichts wissen. Es könne nur eine Lade Gottes dagewesen sein, welche als altes Ueberbleibsel eines ganz andern Kultes zu betrachten wäre und von Davids Gelehrten nicht ohne Mühe auf künstliche Weise zu einem Heiligtume Jahves umgedeutet worden sei. Der Vorschlag, Aaron, den Bruder Moses, als eine Abstraktion der Lade (hebräisch 'arōn) anzusehen, darf wohl in das Gebiet der etymologischen Spielereien verwiesen werden.

Mit der Anschauung der Lade als Kriegs- und Lagerheiligtum steht in Einklang, dass wir nach der Ueberbringung derselben in den Tempel Salomos nicht das geringste mehr von ihr vernehmen. Ob Jer 3 16, die einzige Stelle, wo wir sie bei den Propheten erwähnt finden, dem Jeremia abzusprechen sei, bleibt dahingestellt. Die künftige Entbehrlichkeit der Lade wird hier jedenfalls offen ausgesprochen.

§ 6. Jahve als König und Besitzer des Landes.

In der ersten Periode war es für die Religion Israels die Hauptsache, dass Jahve sich als derjenige bewähre, der im stande sei seinem Volke bleibend eine selbständige und kräftige Existenz zu sichern. Es handelte sich dabei nicht nur um die Selbstbehauptung des Volkes, sondern zugleich um die Jahves selbst.

Mit der Eroberung von Jebus war die hier gestellte Aufgabe siegreich gelöst. Die Burg Davids wurde der Mittelpunkt der politischen, und als David die heilige Lade nach Zion hinaufgeführt hatte, auch der religiösen Hegemonie Israels. Jahve hatte seine Ueberlegenheit nicht nur über die ägyptischen, sondern auch über die kanaanitischen Götter in unverkennbarer Weise gezeigt. Die milḥamoth Jahve hatten mit einem vollständigen Siege geendet. Für das Bewusstsein Israels hatte Jahve seinen Wohnsitz vom Sinai nach Zion verlegt. Kanaan war von jetzt an sein, und somit heiliges Land, die naḥalath Jahve. Für die Religion Israels gibt es nach der Erlösung aus Aegypten schwerlich ein Ereignis von gleicher Wichtigkeit. Die Erlösung kam erst durch sie zum völligen Abschluss.

In dem, in seiner jetzigen Psalmform vielleicht nachexilischen Passahliede Ex 15 1—18, findet dies alles seinen erhabenen Ausdruck. Die Erlösung aus Aegypten[1] bis zur Ansiedlung in Jahves heiliger Wohnstätte wird da als einheitlicher Moment, als die grossartige Offenbarung der Macht und Erhabenheit Jahves besungen.

Doch gibt es drei Faktoren, welche im voraus nach verschiedenen Seiten dazu mitgewirkt haben, diesem Ereignisse seine grosse Wichtigkeit beizulegen. Es sind das Emporkommen von Propheten, die Stiftung des Königtums und der allmähliche Uebergang vom nomadischen zum ackerbautreibenden Leben.

Betrachten wir den ersten Punkt für sich, so liegt die Bedeutung der Zeit Samuels namentlich in einem gewiss nicht ohne sein Zutun entstandenen, nicht wie früher ausschliesslich von sozialen und politischen Motiven beherrschten, religiösen Aufschwung. Die hervorragendste Erscheinung darin ist der Nabi, der nun zum erstenmal als eine wirkliche Macht in Israel auftritt. Wie aus dem hebräisch nicht zu deutenden Namen erhellt, wahrscheinlich kanaanitischen Ursprungs (Wellhausen, Smend), ist er, wie bekannt, einer der wirksamsten Faktoren für die geistige Ausbildung des Jahvismus geworden, der, wenn auch nicht einzige, so doch vorzüglichste Kanal für die Wirkung des Geistes Gottes in Israel. In späterer Zeit wurde der alt-israelitische ro'eh oder ḥozeh mit dem nabi' zusammengeworfen, I Sam 9 9, und wurden beide Bezeichnungen ohne wesentlichen Unterschied für dieselben Personen gebraucht. Beide wurden mit dem Namen Gottesmann bezeichnet.

[1] In der ZATW (1896) II 330 f. macht G. Steindorff auf eine neulich gefundene Inschrift Merneptahs aufmerksam, worin der Name Israel vorkommt. Er folgert daraus, dass die Israeliten bereits am Ende des 13. Jahr. v. Chr. in Palästina eingerückt und mit den Aegyptern in feindliche Berührung gekommen seien.

Doch darf der Nabi nicht von Hause aus mit Propheten wie Jesaja, Amos, Jeremia u. dgl. in eine Linie gestellt werden. Namentlich die entschiedene Opposition, in welche diese Individualpropheten sich der grossen Prophetenmasse gegenüber stellten, legt ein beredtes Zeugnis dafür ab, vgl. Am 7 14 Jes 29 10 Jer 23 9 ff. Ez 13 u. ö. Im Gegensatz zu denjenigen, bei welchen die eigene gotterleuchtete Individualität in den Vordergrund tritt, wurden die andern mit dem Namen Prophetensöhne, d. h. Glieder einer Prophetenzunft belegt. Sie bildeten einen eigenen, sich aus freiwilligen Mitgliedern rekrutierenden Stand, wohnten in verschiedenen Genossenschaften zusammen, und waren an ihrem äusseren Aufzug, härenem Gewand, Studium der Musik, Empfänglichkeit für Ekstase, enthusiastischem Wesen u. dgl. erkennbar. Zudem bildeten sie den natürlichen Boden zur Aufnahme und Fortpflanzung jeder etwaigen religiösen Bewegung, unter deren Einfluss sie kamen, und lieferten dem im Jahvismus wirkenden Gottesgeiste die geeigneten Instrumente für die einzigartige Erscheinung, welche wir in den grossen Gestalten des israelitischen Prophetismus hervortreten sehen. Dass sie, nachdem sie in der Zeit Samuels in den Dienst des Jahvismus getreten waren, schon damals viel zu dem Siege desselben beigetragen haben, dürfen wir ohne weiteres annehmen.

Während der Jahvismus in dem Nabithum ein neues Terrain für die freie Offenbarung des Geistes gewann, trat dieselbe in anderer Hinsicht hinter das feste Institut zurück. Bis jetzt war die sozialpolitische und namentlich die kriegerische Leitung des Volkes oder der verschiedenen Teile desselben ohne rechtliche Ordnung in den Händen beliebiger, vom Geiste Jahves getriebener Leiter und Anführer gewesen. Aeussere Einheit und politische Organisation fehlten. Wo die Not drängte, kämpfte man mit ungleichem Erfolg, liess sich auch mehr oder weniger zu momentanem Gemeinschaftssinn treiben; jede derartige Verbindung fiel aber, sobald die Not gewichen war, wieder auseinander, und jeder Teil verfolgte wieder seine eigenen Lokalinteressen. Ein Versuch Abimelechs, unter den Auspizien des Baal-Berith einen kanaanitisch-israelitischen Städtebund unter seiner königlichen Herrschaft zu gründen, schlug fehl. Von einem eigenen kräftigen Volkstum war man weit entfernt.

In diese Zustände brachte die Errichtung eines von Haus aus israelitischen Königtums einen völligen Umschwung. Durch die ammonitische und philistäische Not ins Leben gerufen, schuf es, schon unter Saul, noch vielmehr aber unter der Alleinherrschaft Davids, als die für kurze Zeit eingetretene Zweiteilung nach dem Tode Isboseths wieder der Einheit Platz gemacht hatte, eine staatliche Organisation,

welche Israel auch in dieser Hinsicht den andern kanaanitischen Völkern ebenbürtig machte.

Im Alten Testament wird von zwiefachem Standpunkt aus missbilligend über das israelitische Königtum geredet. Die Parabel Jothams Jdc 9 8 ff. nennt als die Schattenseite desselben, dass es Abenteurern und Leuten ohne Verdienst den Weg zum eigenen Emporkommen bahne, während tüchtige Leute sich der mit demselben verbundenen Last entzögen. Mit religiösen Anschauungen hat diese Betrachtungsweise nichts zu tun. Daneben gibt es eine andere, welche das Königtum als direkten Abfall von Jahve ansieht. Wenn auch ohne wirklichen historischen Grund, so hat diese Anschauung doch erfahrungsmässig ein gewisses Recht. Man kann Smend darin zustimmen, dass Saul seine Laufbahn wie ein „Richter" begann, dass somit zwischen dem Heldentum und dem ältesten Königtum die engste Verbindung bestand und das eine die Vorstufe des andern war, und so das Königtum nicht dem Uebermut und der Gottlosigkeit des Volks entstammte, Israel vielmehr sich ihm nur aus Not fügte. Sobald aber das Königtum als ein ständiges, regelmässig vom Vater auf Sohn übergehendes Amt seinen Platz in der staatlichen Organisation Israels eingenommen hatte, musste die weniger regelrechte Abhängigkeit desselben von dem freiwaltenden, sich seine Organe nach Belieben wählenden Geiste Gottes auf jeden Nachdenkenden Eindruck machen. Die momentane Inspiration, welche früher die Führung Israels gekennzeichnet hatte, war in den Hintergrund getreten; die persönliche Begeisterung, welche beliebige Männer ohne irgend welches amtliches Recht zu Rettern Israels gemacht hat, war dem Amte gewichen. Und je mehr nun dieses zum Schaden des Volks für persönliche oder dynastische Zwecke gebraucht wurde, um so schmerzlicher mussten viele den Verlust dieser absoluten Abhängigkeit vom Rufe Jahves empfinden. Das Regiment war, so schien es, aus den Händen Jahves in die eines oft unwürdigen Königs gekommen; vgl. Hosea, I Sam 8 und die dazu gehörigen Kapitel.

Doch lag dieser Gegensatz nicht in der ursprünglichen Absicht. Nach den älteren Erzählungen des Samuelbuches war das Königtum unter den damaligen Verhältnissen Israels sowohl in religiöser als in anderer Hinsicht eine unsägliche Wohltat. Nicht nur die politischen, sondern auch die religiösen Verhältnisse gelangten dadurch zu einem gewissen Abschluss, und die Einigung der Stämme, das erhöhte Nationalbewusstsein und die neugeschaffenen Rechtsordnungen kamen unstreitig auch dem Jahvismus zu gute. Dieser wurde die Religion eines Staates, und bekam in der Person des Königs einen Anwalt, wie er denselben in den früheren Zuständen nie gehabt hatte.

Dabei ist zu bemerken, dass im Gegensatz zu demjenigen Abimelechs dieses Königtum von Haus aus im Jahvismus wurzelte. Es ist das Verdienst Samuels ihm diese Stellung angewiesen und ermöglicht zu haben. Ebensogut wie der frühere „Richter", sollte der König sein Amt im Namen Jahves verwalten; nur dass, während in dem Prophetentum die Möglichkeit eines freien Ausbruchs des Geistes ungehindert gewahrt blieb, das Regiment Jahves für die äusseren, politischen und sozialen Beziehungen im Königtum seines momentanen und abrupten Charakters entkleidet wurde und in jeder Hinsicht einen mehr stabilen, wenn auch weniger hervortretenden Charakter erhielt. Von jetzt an sollte Jahve nicht nur in Kriegszeiten und nur stossweise, sondern durchgehends auf jedem Gebiete des Volkslebens durch den König regieren. Dieser war sein Gesalbter und repräsentierte seine Herrschaft über das Volk.

Auch in der Gotteserkenntnis selbst machte sich demzufolge der Einfluss der sich durch die Errichtung des Königtums im Volksleben vollziehenden Aenderung bemerkbar. Während früher vor allem der Kriegsgott im Vordergrunde stand, tritt dafür von jetzt an der Gott-König ein, der auch in Friedenszeiten sein Recht auf das Volk geltend macht, und der einen ständigen Verwalter und Stellvertreter in Israel hat.

Die grosse Bedeutung des israelitischen Königtums für die Entwicklung der Religion leuchtet somit ein; doch hängt dieselbe für jeden einzelnen König von dem Masse ab, in dem er hierin seiner Aufgabe mit Bewusstsein nachkam. Der prinzipielle Unterschied zwischen Saul und David in ihrer Beziehung zur Religion ist damit angegeben. Dass letzterer, ungeachtet seiner augenscheinlichen moralischen Schwachheit, das Ideal des jahvistischen Königs geworden und für alle Zeiten geblieben ist, findet seine Erklärung grossenteils in dem ungemeinen Erfolg, welchen er, der nach so mancher Seite hochbegabte Liebling des Volkes, für die nationale Erhebung Israels gehabt hat; nicht weniger aber auch in der völligen Ergebenheit an den sich ihm durch Ephod und Propheten offenbarenden Gott, welche wir in seinem Leben unter allen Umständen und überall hervortreten sehen. Der Charakter der israelitischen Frömmigkeit lässt sich vielleicht nirgendwo so deutlich aufweisen, als gerade bei ihm.

Doch müssen wir, um den vollständigen Sieg des Jahvismus in Kanaan zu verstehen, noch auf einen dritten Faktor aufmerksam machen: den allmählichen Uebergang, welcher sich in Israel vom nomadischen zum Ackerbau-, wie im allgemeinen zum Kulturleben vollzog.

Als Israel in Kanaan eindrang, fand es da eine ansässige Bevölkerung, geordnete Zustände, ein städtisches sowohl als ein ackerbautreibendes Leben und Kultur vor. Es selbst dagegen hatte erst seit kurzem das Hirten- und Steppenleben hinter sich. Was unter gleichen Umständen überall stattfindet, geschah auch hier. Die mit den Waffen Besiegten wurden die geistigen Sieger. Nicht überall war der Zustand in dieser Hinsicht derselbe; wo der Krieg wütete, war Israel, wenn auch nicht ausnahmslos, doch in der Regel der Ueberlegene; wo friedliche Verhältnisse eintraten, war das Umgekehrte der Fall. Jedenfalls gab es bestimmte Formen kanaanitischen Lebens, und die Israeliten hatten nichts Eiligeres zu tun, als dieselben zu übernehmen und sich darin heimisch zu machen. Dazu kam eine durch Bündnisse, Konnubium und gemeinschaftliche Interessen veranlasste Mischung mit der von Hause aus verwandten, wenn auch in andere Bahnen eingetretenen Bevölkerung, kurz eine Verschmelzung, bei welcher die Frage nach dem Uebergewicht des israelitischen oder des kanaanitischen Elementes meistens nur durch lokale, in den verschiedenen Teilen des Landes verschiedene Verhältnisse bestimmt wurde. Ein völliger Umschwung in den Lebensverhältnissen Israels war die unvermeidliche Folge. Es entstanden Kulturbeziehungen, welche ihm vor kurzer Zeit noch ganz fremd gewesen waren.

In den ältesten uns aufbewahrten Gezetzessammlungen Israels (dem sog. Bundesbuch und dem Buch der Rechtssatzungen Ex 34 10—26 21—23) ist dieser Umschwung grossenteils schon eine vollendete Tatsache. Sie gelten nicht für ein Hirtenvolk, sondern sind für eine sesshafte Bevölkerung berechnet; das städtische und ackerbautreibende Leben wird darin fast ohne Ausnahme vorausgesetzt.

Für den Jahvismus barg dieser Umschwung eine grosse Gefahr in sich. Wie im Altertum überall, so war auch bei den kanaanitischen Völkern die Religion aufs engste mit dem ganzen sozialen Leben zusammengewachsen, besonders da die Stammesreligion zugleich Naturdienst, Verehrung des Naturlebens war. Es lag somit nahe, wo man sich in die kanaanitischen Kulturbeziehungen einzuleben anfing, auch den durch unmerkbare Fäden damit verschlungenen Baalsdienst mit in den Kauf zu nehmen. Dass dies im Grunde doch nicht geschehen ist, der Jahvismus im Gegenteil diese Gefahr siegreich bestanden hat, ist eine der glänzendsten Proben für die ihm innewohnende ausserordentliche Lebenskraft. Zwei, scheinbar miteinander in Widerspruch stehende Charakterzüge kommen hier in Betracht. Das eine ist die enge Verbindung zwischen dem Jahveglauben und dem starken Selbstgefühl Israels. Der Jahvename war das Panier Israels, das einzige

wirksame Band zwischen den sich unter dem Namen Israel zusammenfassenden, sonst nur ziemlich lose miteinander verbundenen, disparaten und in sehr verschiedenen Verhältnissen lebenden Stämmen. Sie waren Jahvediener, und diesen Namen aufgeben, hiesse sich selbst aufgeben. Gerade hier war der Punkt, wo die Reaktion gegen den unter kanaanitischem Einfluss fortschreitenden Auflösungsprozess sich jedesmal wieder einstellen musste.

Dazu kam noch ein zweites. Wir sahen, dass der Jahvismus grösstenteils einen Rahmen bildete, der sich allmählich mit immer reicherem Inhalt ausfüllen sollte. Feste Kultusformen fehlten dabei. Noch in den soeben genannten Gesetzessammlungen, obgleich sie schon mehr geordnete Zustände voraussetzen, tritt der Kultus stark zurück. Amos sagt 5 25, dass Israel in der Wüste Jahve keine regelmässigen Opfer gebracht, Jeremia, dass Jahve solche auch nicht verlangt habe 7 22. Diese Unbestimmtheit in Betreff der äusserlichen Formen war unter den gegebenen Umständen ein ungemein grosser Vorzug. Sie ermöglichte es dem Jahvismus sich nach Bedürfnis in die verschiedenen Zustände einzuleben, oder besser gesagt, dieselben in sich aufzunehmen, ohne damit seinen eigentlichen Charakter einzubüssen.

Anknüpfungspunkt waren hier die kanaanitischen Heiligtümer oder Bamoth. Dieselben, teilweise schon durch Erinnerungen aus der patriarchalischen Vorzeit geweiht, wurden zu Heiligtümern Jahves umgestempelt, und der da gebräuchliche Kultus auf ihn übertragen. Dieser Umänderung kam die Eigentümlichkeit der semitischen Religion zu gut, ihre Götter hauptsächlich nur mit Appellativen zu bezeichnen. Auch Jahve war ein „Baal“ Hos 2 18, konnte also leicht an die Stelle der lokalen Baalim treten, hier in direktem und bewusstem Gegensatz zu seinem Vorgänger, dort in friedlichem Zusammenleben mit ihm, anderswo so, dass der ursprüngliche Inhaber faktisch oder doch noch immer die Oberhand behielt.

Seit der deuteronomischen Zeit und namentlich bei Ezechiel wurden diese Bamoth als die grosse Sünde Israels angesehen, und ihnen jedes Recht innerhalb des Jahvismus abgesprochen. Als das Streben, die hauptsächlichsten Elemente des Naturdienstes aus dem Jahvismus auszumerzen, mit Macht zur Geltung kam, war diese Stellungnahme vollkommen begreiflich. Es lässt sich auch nicht verkennen, dass die Bamoth viel dazu beigetragen haben, den Jahvismus in der volkstümlichen Auffassung zum Naturdienst herabzuwürdigen. Nicht nur die Massebas und Ascheras, sondern auch die Verknüpfung der Gottesverehrung mit der natürlichen Fruchtbarkeit und infolgedessen die Prostitution im Dienste der Gottheit, die Lokalisierung Jahves, das

Kinderopfer namentlich seit der Zeit des Ahas u. dgl. kamen dadurch auch im Jahvismus in Schwang. Von einem höheren Gesichtspunkt aus musste dies als unerträglicher Schaden empfunden werden.

Doch wurde damit die tatsächliche Bedeutung der Bamoth für den augenblicklichen Fortbestand des Jahvismus in Kanaan übersehen. Diese bestand darin, dass, während die heilige Lade als Lagerheiligtum bei der Ansiedlung in den verschiedenen, weit voneinander entfernten Teilen des Landes ihrer praktischen Bedeutung verlustig ging, die Bamoth dem Jahvismus, sei es auch in einer tatsächlich niedrigeren Fassung, neue Anhaltspunkte in dem Volksleben gewährten, deren Bedeutung nicht leicht überschätzt werden kann. Den Vorteil hatten sie jedenfalls, dass sie den Jahvismus nicht nur vor dem Erlöschen behüteten, sondern ihn auch in den Stand setzten, bis in die unteren Schichten der schon längst ansässigen kanaanitischen Bevölkerung durchzudringen und diese, wenn auch auf Kosten eigener Reinheit, in ihrem ganzen vielgestaltigen Leben in sich aufzunehmen. Wie im Königtum der Kriegsgott zum König, so wurde durch die Bamoth für das Bewusstsein Israels der Heerführer zum Besitzer des Bodens. Nicht nur das Heereslager, sondern auch das ackerbautreibende Leben stand forthin in seinem Dienst. Durch die Bamoth hatte er es mit Beschlag belegt und sich selbst an jeden beliebigen Ort in die unmittelbare Nähe des von jetzt an sesshaften Volkes gebracht Ex 20 24^{b}.

§ 7. Jahve und die Kultur; Synkretismus und Exklusivismus.

Durch die Eroberung von Jebus und die Ueberführung der heiligen Lade nach Zion war nicht nur der Sieg Israels über die kanaanitische Bevölkerung zum vorläufigen Abschluss gebracht, sondern auch der Jahvismus als die in Kanaan allein berechtigte Religion erwiesen. Letzteres fand in dem salomonischen Tempel seinen bleibenden Ausdruck.

Was David angefangen hatte, wurde von Salomo fortgesetzt. Die Berichte über den ungeheuren Reichtum und die Weisheit Salomos mögen von einem späteren, herabgekommenen und nun mit Sehnsucht nach der grossen Vergangenheit zurückschauenden Geschlecht gefärbt sein, augenscheinlich ist aber jedenfalls die Zeit Salomos die Blüteperiode des israelitischen Volkstums gewesen. Die Bedeutung dieser Periode für die Religion liegt hauptsächlich darin, dass es nun einen jahvistischen Staat gab, der in jeder Hinsicht mit den Nachbarstaaten wetteifern konnte, den meisten derselben sogar weit überlegen war. Für die Augen der Völker hatte Jahve sich bezeugt nicht nur als der

Mächtige, sondern auch als der Gütige, der sein Volk mit Wohlfahrt, Macht und Ehre überhäufte. Auch die Auffassung Salomos als des Vaters der Weisheit steht damit in engster Verbindung.

Doch kommt hier namentlich noch etwas anderes in Betracht. Solange Israel, sei es als nomadisierendes Volk, sei es als Heerlager, ein unstätes Leben führte, war ein einfaches Zelt der natürliche Aufbewahrungsort der heiligen Lade. In den ältesten Nachrichten wird dasselbe 'ohel mo'ed genannt, doch scheint schon ziemlich bald nach der Ansiedlung in Kanaan in Silo ein Gebäude (hekâl) an seine Stelle getreten zu sein. Nach dem Siege der Philister, I Sam 4, ist weiterhin weder von diesem Gebäude, das, wie es scheint, damals verwüstet wurde, vgl. Jer 7 12 ff. 26 6 ff., noch von einem bestimmten heiligen Zelte die Rede. Dagegen wurde die Lade bei ihrer Ueberführung nach Zion von David wieder in einem besonders dafür errichteten Zelt untergebracht II Sam 6 17. Dieses wird I Reg 8 4 irrtümlich mit der sog. Stiftshütte des PC identifiziert, I Chr 16 39 II Chr 1 3 4 aber ausdrücklich davon unterschieden. Bei der rasch fortschreitenden Entwicklung des israelitischen Kulturlebens genügte jedoch eine derartige einfache Einrichtung den Ansprüchen des höher aufstrebenden Nationalstolzes nicht mehr. Schon bei David regte sich der Gedanke, dem in der heiligen Lade gegenwärtigen Volksgott ein würdigeres Heiligtum herzustellen. Zu dem königlichen Palaste gehörte ja auch ein Tempel. Dass religiöse Skrupel der Ausführung dieses Gedankens im Wege gestanden haben, darf man der Erzählung II Sam 7 glauben. Dagegen sagt I Reg 5 17 18, dass David seiner vielen Kriege wegen die Gelegenheit einen Tempel zu bauen, nicht gehabt hätte. Eine Art Vermittlung dieser beiden Ansichten findet sich I Chr 22 8 28 3. Auch hier ist es Jahve, der den Tempel nicht gebaut haben will; die Ursache dafür liege aber in der Person des blutbefleckten David. Wir stehen hier vor demselben Missverständnis, das auch die Einschiebung des der ganzen Rede Nathans die Spitze abbrechenden Verses II Sam 7 13 veranlasst hat. Darin, dass die Erzählung II Sam 7 selbst eine Frucht der Reflexion sei, weil die jüngere Generation das Verhalten Davids auffällig gefunden habe, kann Stade nicht zugestimmt werden. Der Einwand, dass die Lade schon zu Silo ein steinernes Haus gehabt habe, trifft bloss die Form, nicht den eigentlichen Gedanken der Antwort Nathans.

Mit den obengemeinten religiösen Skrupeln berühren wir eine der prinzipiell wichtigsten Fragen, welche sich im Lauf der Zeit innerhalb der israelitischen Religion geltend gemacht haben. Dieselbe betrifft das Verhältnis zwischen dem Jahvismus und der Kultur.

In den tonangebenden Kreisen der salomonischen Zeit bestand diese Frage allerdings nicht. Der jahvistische Staat war in die Welt eingetreten, hatte nach allen Seiten Beziehungen angeknüpft und musste sich nun auch seiner Stellung innerhalb der orientalischen Völkerwelt würdig benehmen. Für die Religion bedeutete das kultischen Glanz. Dieser sollte der Abglanz der göttlichen Hoheit sein. Ein in die damalige Umgebung passendes Heiligtum war somit unabweisbare Forderung geworden; mit der alten Einfachheit war es aus.

Dass der Tempel nicht als Gebäude an und für sich — wie er das in der nachexilischen Zeit war —, sondern als Teil eines grossen Gebäudekomplexes, als Unterteil der königlichen Hofburg gemeint war, erhellt aus den, wenn auch ziemlich verworrenen Nachrichten des 1. Königsbuches mit hinreichender Deutlichkeit[1]. Für die israelitische Religion, sowie für die christliche Kirche aller Jahrhunderte hat der Tempel Salomos einzigartigen Wert. Mit Recht bemerkt Stade, dass wir die Nachwirkungen von Salomos Werk noch alle Tage empfinden; ist doch die Gottesverehrung bis auf die heutige Zeit in Form und Inhalt von der des Judentums beeinflusst, wie sie sich in und mit dem Tempel zu Jerusalem entwickelt hat. Doch kann das geschichtlich nicht als in der Absicht Salomos liegend betrachtet werden. Nach dieser sollte der Tempel bloss das erste und vornehmste der vielen im Lande zerstreuten Heiligtümer sein, geweiht durch den Besitz des nationalen Palladiums, der heiligen Lade, ausserdem ein königliches Heiligtum, umstrahlt von königlichem Glanz. Auch ist er gerade als solches für Israel von der grössten Wichtigkeit geworden, der in seiner Bedeutung über alle menschlichen Berechnungen weit hinausgehende Mittelpunkt seines politischen sowohl als seines religiösen Lebens.

Das Streben Salomos, wie es in seinen Bauten hervortritt, lässt sich bezeichnen als die Verweltlichung des Jahvismus. Wenn jemals das ganze Volksleben nach allen Seiten unter jahvistischen Einfluss kommen sollte, so war das eine notwendige Vorstufe dazu. Doch fand es bei weitem nicht allgemeine Zustimmung. Viele wollten nicht von der alten Einfachheit des volkstümlichen Kultus lassen. Die von Salomo eingeführten Neuerungen, die den Stempel der orientalischen Kultur nur zu deutlich auf der Stirne trugen, schienen ihnen mit dem Charakter des von Aegypten hergebrachten Jahvismus in direktem und grundsätzlichem Widerspruch zu stehen. Sie konnten sich den Hirten- und Kriegsgott, der Israel aus dem ägyptischen Kulturleben

[1] Vgl. die ausführliche Beschreibung bei Stade.

herausgeführt hatte, nicht anders als in bewusstem Gegensatz gegen das gesamte üppige Kulturleben denken; nicht in diesem, sondern in der Einsamkeit der Wüste sei er zu Hause, und seine Verehrung solle damit in Uebereinstimmung sein.

In mehr oder minder starkem Grade tritt diese Ansicht jedesmal aufs neue in der Geschichte Israels auf. In der davidischen Zeit war Nathan, in der salomonischen Ahia ihr Vertreter. Im Nordreiche war im allgemeinen die ganze Lebensrichtung ihr günstiger als in Juda; doch konnte sie auch da keinen wirklichen Eingang finden; das Leben selbst war zu mächtig, und die Ereignisse drängten in die entgegengesetzte Richtung. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht der Unterschied zwischen Elia und seinem Nachfolger Elisa. Während ersterer, der Prophet mit dem härenen Mantel, als der grosse Patron dieser Ansicht betrachtet werden darf, finden wir letzteren an dem politischen Treiben seiner Zeit teilnehmend, vom Hofe zu Rat gezogen, das städtische Leben mitlebend. Dagegen ist Elia der Prophet der Wüste, der, einem Blitze vergleichbar, kommt und wieder verschwindet, der im Namen Jahves das Land mit Dürre schlägt, und für den König und Hof, politische Macht und Reichtum, Staatsinteresse und -Ehre durchaus nichts bedeuten, weil er nur einen Gedanken hat: die ḳin'ath, d. h. die Eifersucht Jahve. Namentlich I Kön 19 ist hierfür charakteristisch. Als Elia in der Verfolgung durch Isebel seine Zuflucht zu Jahve nehmen will, sucht er denselben weder im Tempel zu Jerusalem noch in einem der vielen nordisraelitischen Heiligtümer auf, sondern in der Wüste auf dem von alters her heiligen Horeb (Sinai). Er kehrt somit mit seinem Streben zu den Ausgängen der israelitischen Geschichte zurück.

Doch ist Elia, obgleich vielleicht der tatsächlich konsequenteste und energischste, doch nicht der einzige Prophet, bei dem wir diese kulturfeindliche Gesinnung bemerken können. Mit unerbittlicher Strenge deckt auch Amos im 8. Jahrh. die moralischen Schäden auf, welche die Kultur in Israel gewirkt hat: Reichtum und Macht sind ein Fluch geworden; Ueppigkeit und Sittenlosigkeit haben die höheren Stände verdorben, während die niedrigen unterdrückt und ausgesaugt werden; der Kultus ist seines eigentlichen Charakters verlustig gegangen und zum Schauplatz aller möglichen Laster geworden, wirkliche Frömmigkeit wird vergebens gesucht. Und nicht anders redet Hosea. Mit Vorliebe sieht er auf die Zeit der Wüstenwanderung Israels als auf die Zeit der ersten Liebe zurück. Es war das die Zeit der völligen Abhängigkeit von Jahve. So wird aber auch Jahve in seiner Gnade Israel aller seiner Kulturgüter, seines Königtums und

seines Kultes, seiner politischen Selbständigkeit, seines Reichtums und seiner natürlichen Fruchtbarkeit entledigen, um es alsdann leer und beraubt zu ihm zurückkehren zu lassen; waren es doch gerade diese Kulturgüter, welche Israel von ihm entfernt hatten. Auch Jesaja, der Prophet im Südreich, schlägt, wenn auch weniger entschieden, namentlich in seiner bekannten Immanuelpredigt Jes 7 einen gleichen Ton an[1]. Doch müssen vor allem die Nasiräer und namentlich die in der Zeit Jeremias zum ersten Male vorkommenden Rechabiter Jer 35 als die Vertreter dieser Richtung genannt werden. Letztere Familie scheint eine Art Orden oder Sekte gebildet zu haben, welche von ihrem Vater und Stifter Jonadab, dem Sohne Rechabs und Zeitgenossen Jehus, darauf verpflichtet war, keinen Wein zu trinken, weder Acker- noch Weinbau zu treiben und nicht in Häusern, sondern in Zelten zu wohnen. Gegenüber dem herrschenden Kulturleben war ihnen somit das nomadische Leben zur fortwährenden Pflicht gemacht. Dass sie dabei von Haus aus von religiösen Motiven geleitet wurden, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, ist jedoch wahrscheinlich. Namentlich die Person ihres Stifters ist auffällig. Aus der Erzählung II Reg 10 kennen wir denselben als Eiferer für den absoluten Jahvismus und Genossen Jehus in der auf Anstiften Elisas zu stand gekommenen Revolution. Wir dürfen annehmen, dass die von ihm hergeleiteten Satzungen damit nicht ausser Zusammenhang stehen. Dazu kommt noch ein zweites: I Chr 2 55 ist die Rede von drei Geschlechtern von Soferim, welche, in Jabes wohnhaft, ihre Herkunft von Hammath, dem Vater des Hauses Rechab, herleiten, jedoch auch als Keniter aufgeführt werden. Ob wir auf Grund dessen Abstammung der Rechabiter von den Jdc 4 17 5 24 genannten Kenitern annehmen dürfen (Budde), möge dahingestellt bleiben. Jedenfalls verdient es Beachtung, dass die wärmsten Verteidiger des strengen, sich den Kulturaufgaben schroff entgegenstellenden Jahvismus von ursprünglich kenitischer Seite kommen (s. o. S. 392 f.).

Eine weniger scharfe, ausserdem völlig individuell geartete Form dieses Rechabitergelübdes ist das Nasiräat. Die Bestimmungen darüber in Num 6 haben für die historische Erscheinung in der vorexilischen Zeit nur sehr geringen Wert. Dagegen werden die Nasiräer Am 2 11 neben den Propheten als von Gott erweckte Männer genannt. Ihre charakteristischen Merkmale sind nach Amos die Enthaltung vom Weingenuss und nach den Erzählungen über Simson und Samuel (Jdc 13 5 I Sam 1 11) das von keinem Schermesser berührte, frei wachsende

[1] Budde, The nomad. ideal in the religion of Isr., in the New World (1896).

Haupthaar. Jedenfalls kommt in dem Nasiräat eine kulturfeindliche Stimmung zum Ausdruck.

In der Revolution Jerobeams I. tritt dieselbe mit der sozialen Unzufriedenheit, welche das prachtliebende und straffe Regiment Salomos in den Nordstämmen geweckt hatte, in Verbindung und wird dadurch eine der Ursachen der Reichsspaltung. In politischer Hinsicht ein unleugbares Unglück, bekommt diese dadurch religiöse Bedeutung. Während in Juda unter der davidischen Dynastie eine ruhige, wenn auch in die Grenzen eines politisch unbedeutenden Kleinkönigtums eingeschlossene Fortentwicklung des Jahvismus in den von Salomo eingeschlagenen Bahnen stattfand, war das Nordreich, wo der Pulsschlag des israelitischen Volkslebens bei weitem am kräftigsten war, in religiöser wie in politischer Hinsicht in fortwährender Gährung begriffen. Anstatt einer allmählich sich entwickelnden Kontinuität herrschte daselbst das Prinzip einer unbegrenzten Freiheit, welche mit der Revolution Hand in Hand gehend, doch das alte mit gewaltsamen Mitteln festhalten wollte. Ständiger Wechsel der Dynastien, nicht selten unter Mitwirkung der Propheten war an der Tagesordnung. Jede wirklich zentrale Macht fehlte. Als das Haus Omris sich zu einer solchen emporzuringen versuchte, stiess es auf unversöhnliche Feinde. Für die Religion bedeutete dieser Zustand Festhalten des Altherkömmlichen und, wenn nötig, Rückkehr zu demselben. Da die heilige Lade in dem Besitz Judas war, griff man über dieselbe hinaus zu den altsemitischen Stierbildern zurück. Dan und Bethel wurden die Mittelpunkte des Kultus; doch gab es neben diesen noch eine Menge anderer Heiligtümer; namentlich scheint auch das in Juda gelegene, aus der Vätersage bekannte Berseba als Wallfahrtsort in Ehre gestanden zu haben Am 5 5 8 14.

Dass die spätere Zeit diesen Zustand als die Sünde Israels empfand, ist begreiflich, lässt aber dem historischen Werdegang desselben kein Recht widerfahren. Auch der Stierdienst war ja als Verehrung des Nationalgottes gemeint. In ihrer absoluten Form begegnet uns dieselbe bei Elia, namentlich in seinem Kampf mit Achab, der gerade deswegen als der Kampf zwischen Synkretismus und Exklusivismus eine der wichtigsten Episoden der israelitischen Religionsgeschichte bildet.

Wie sein Vater Omri, war Achab in weltlicher Hinsicht einer der tüchtigsten Fürsten Israels. Was David und Salomo für das Gesamtreich gewesen, das waren diese beiden Könige gewissermassen für das Nordreich. Dasselbe bekam nun zum erstenmal in Samaria eine Jerusalem einigermassen ebenbürtige Hauptstadt. Die Grenzen des Reiches wurden ausgebreitet, Moab zinsbar gemacht, die Kriege mit Aram

wenigstens von Achab mit Geschick und Glück geführt. Das bisher feindliche Verhältnis zu Juda wurde zu einem freundlichen umgestaltet und ein Bündnis mit den phönizischen Städten geschlossen, welches seine Bestätigung in der Vermählung Achabs mit Isebel, der Tochter Ethbaals, fand. Durch die politischen Verhältnisse war nun aber auch ein religiöser Synkretismus nahegelegt, der sich in der Einführung der Verehrung des tyrischen Baal in Israel, und namentlich in der Errichtung eines Tempels für denselben in Samaria kundtat. Dass Achab damit keinen persönlichen Abfall von Jahve vorhatte, vielmehr bloss durch politische Motive geleitet wurde, erhellt aus den Namen seiner Kinder Athalja, Ahasja, Joram. Doch war das in den Augen Elias keine Entschuldigung. Dieser hatte nur ein einziges Prinzip: die Ehre und kin'ath Jahves. In unverbrüchlicher Strenge galt ihm für Israel der Satz: „du sollst keinen Gott neben mir haben", und jede Gleichstellung irgend eines andern Gottes mit Jahve war ihm deswegen eine Verletzung dieses letzteren und mithin Abfall von ihm. Diesem Prinzip gegenüber galten ihm politische Interessen, Staatswohl und soziale Wohlfahrt nichts. Der Opportunismus war ihm wie keinem andern verhasst, der Exklusivismus die einzig mögliche Art des ihm ans Herz gewachsenen Jahvismus. So begegnen wir hier zum erstenmal in der Geschichte Israels einer Gottesidee, für welche Jahve unabhängig von den jeweiligen Interessen seines Volkes seine eigenen Ziele verfolgt, dabei aber wohl sorgen wird, dass es ihm niemals an etlichen fehlt, welche ihre Knie dem Baal nicht beugen und deren Mund ihm nicht huldigt I Reg 19 8. In letzterer Hinsicht finden wir bei Elia den ersten Anklang der späteren jesajanischen Predigt vom „Ueberbleibsel", während er im übrigen der Vorläufer der Propheten Amos und Hosea ist. Wie für diese, so hatte auch für ihn die äusserliche Staatsorganisation gar keine Bedeutung. Ein Tribun der Volksfreiheit und Volksrechte (s. die Geschichte vom Weinberg Naboths I Reg 21), trägt er kein Bedenken, sich im Namen Jahves dem königlichen Absolutismus mit aller Kraft entgegenzustellen, ja selbst die schwersten Kalamitäten über den Staat heraufzubeschwören, wenn dieser sich in irgend einer Weise den Verordnungen Jahves widersetzt. Gerade in dieser einzigartigen Strenge liegt seine Bedeutung. Als Prediger und Vollstrecker der Gerichte Jahves eröffnete er die Periode der gewaltsamen Loslösung Jahves aus den Fesseln eines äusserlichen Staatsbestandes und bereitete so den Bruch zwischen der Religion und dem israelitischen Staate vor.

Für die Gegenwart waren die Folgen der Wirksamkeit Elias wenig erfreulich. Nachdem er selbst ohne bleibenden äusseren Erfolg ge-

arbeitet hatte, wurde sein Streben von seinem Nachfolger Elisa aus der ideellen Höhe der prophetischen Predigt in die Bahnen einer niederen revolutionären Politik gelenkt. In der von diesem angestifteten Revolution Jehus wurde die Dynastie Omris mit Stumpf und Stiel ausgerottet, und der Baalsdienst in einem schrecklichen, hinterlistig vorbereiteten Blutbad, welches noch hundert Jahre später von Hosea als Ursache des Unterganges Nordisraels angeführt wird Hos 1 4, erstickt. Für die Gegenwart war das der einzige Gewinn. Erst die Zukunft sollte die bleibenden Früchte davon ernten.

§ 8. Jahve als moralische Persönlichkeit; Gerechtigkeit, Liebe, Heiligkeit.

Mit der Thronbesteigung Jehus fängt für die Geschichte der israelitischen Religion die zweite vorexilische Hauptperiode an. Von der ersten unterscheidet dieselbe sich dadurch, dass der Jahvismus selbst einen inneren Prozess durchzumachen hat. Während in der ersten die Behauptung des Jahvismus den feindlichen Mächten gegenüber die Hauptsache war, wird dieselbe in der zweiten zwar nicht überflüssig, tritt aber als notwendige Folge des schon gewonnenen Sieges hinter dem inneren Kampf zwischen den verschiedenen, in dem bisherigen Jahvismus zusammengefassten Elementen zurück.

Bei den Propheten des 8. Jahrh. kommt dieser Kampf zum Ausbruch. In dem Vordergrund steht bei ihnen die Erkenntnis Jahves als moralischer Person (der sog. ethische Monotheismus). Etwas völlig Neues war das nicht. Die Propheten des 8. Jahrh. waren Reformatoren, keine Religionsstifter. Mit ihrer Predigt griffen sie auf den alten, wesentlich mosaischen Gedanken zurück, nach welchem das Band zwischen Jahve und Israel auf einer freien Tat des ersteren, der Erlösung aus Aegypten, beruhte, und diesen Gedanken, der namentlich unter kanaanitischen Einflüssen bis zur Unkenntlichkeit entstellt und zu der Vorstellung einer bloss formellen Zusammengehörigkeit von Gott und Volk herabgesunken war, brachten sie zu neuer Entfaltung, traten dadurch aber zugleich in einen entschiedenen Gegensatz zu den volkstümlichen Vorstellungen.

Bei den verschiedenen Propheten geschah das nach verschiedenen Seiten. Für den Moralisten Amos (die Entstehungszeit seines Buches fällt ca. 743) ist Jahve vor allem der Handhaber der rechtlichen und sittlichen Ordnung, der will, dass man ihm durch Gerechtigkeit und soziale Moralität (ṣedaḳa) diene Am 5 24; für Hosea, den Propheten der Liebe, für den das Wort ḥesed charakteristisch ist, derjenige, der sein Volk liebt und von ihm geliebt werden will (Bild der Ehe, im

Gegensatz zu einem bloss sinnlichen, von Hosea als Hurerei bezeichneten Geschlechtsumgang, und der Sohnschaft). Bei beiden brachte das eine prinzipielle Opposition gegen den herrschenden, in Saus und Braus gefeierten Kultus mit; bei Amos, weil dieser bei der damit gepaarten völligen Missachtung der sittlichen Forderungen nur Verhöhnung der sittlichen Majestät Jahves bedeutete; bei Hosea, weil sich darin eine aus sinnlichen Motiven hervorgehende, bloss sinnliche Zwecke verfolgende Scheinfrömmigkeit äusserte, welche das Wesen Jahves verkannte und ihn mit den Naturgöttern Kanaans auf eine Linie herabdrückte.

Hieraus erklärt sich die Bekämpfung des Stierbildes, welche wir bei Hosea zum erstenmal antreffen. Dieselbe wurzelt nicht in einem positiven Bilderverbot (dem sog. 2. Gebot des Dekalogs)[1], ist vielmehr die Folgerung aus der neuen, dem Propheten im eigenen Leben (Hos 1 3) aufgegangenen Gotteserkenntnis. Nach dieser handelt es sich in der Religion vor allem um die als ein geistiges Wesen erkannte und um ihrer selbst willen zu liebende Person Jahves. In dem Stierbilde, wie im allgemeinen in den Baalim war davon nichts. Diese, wenn auch vom Volke als Lokalisierung Jahves gemeint und somit äusserlich dem Jahvismus angepasst, waren das gerade Gegenteil desselben. Was hoch über dem Menschen stehen wollte, war darin unter ihn erniedrigt Hos 13 2; was geistig verehrt sein wollte, war das Objekt eines sinnlichen Dienstes geworden. Während der im Stierbilde verehrte Jahve nur Kultus forderte, verlangte der von Hosea gepredigte völlige Hingabe seines Volkes an ihn. Was sich zwischen Israel und ihn stellte, sollte entfernt werden, und wäre es auch das Königtum, die Kulturgüter, der Kultus, der ganze Staatsbestand. Im Gegensatz zu dem durch Israel nach und nach von den Kanaanäern übernommenen Naturdienst, der seinen Ausdruck in dem von Hosea aus diesem Grunde für Jahve abgewiesenen Namen Baal fand, war der so gefasste Jahvismus eine rein geistige Religion, welche sich, wenn auch ihr Subjekt noch immer das Volk als solches blieb, doch prinzipiell über alle nationalen Schranken hinwegsetzte.

Es ist eine offene Frage, inwiefern man sich die freilich sehr allgemeinen rechtlichen und sittlichen Forderungen bei Amos und Hosea als damals schon in einem Gesetzeskodex festgelegt denken darf. Die

[1] Ex 20 4–6. Nach der von der Synagoge angewandten Einteilung des Dekalogs, die am meisten für sich hat, bilden diese Verse kein selbständiges Gebot oder Wort, sondern sind nur die nähere Ausführung und Motivierung des unmittelbar vorhergehenden; „du sollst keinen andern Gott neben mir haben“. Letzteres ist das zweite „Wort“, während v. 2 „ich bin Jahve, dein Gott“ usw., das erste bildet.

auffällige Uebereinstimmung derselben mit zahlreichen Bestimmungen in dem Dekalog und dem mit Unrecht sog. Bundesbuch (Ex 21—23) kann nicht geleugnet werden. Doch betrachten manche Gelehrten letzteres als den Niederschlag der prophetischen Predigt. Wenn aber auch eine eigentliche Berufung auf das Gesetz bei den Propheten des 8. Jahrh. sich nicht vorfindet, so tragen sie doch ihre Forderungen keineswegs als etwas Neues vor, sondern rechnen dabei vielmehr auf die unbedingte Zustimmung ihres Volkes. Auch hatte das von Moses hergeleitete Institut des Thoragebens im Namen Jahves in einem geordneten Staate, also namentlich von der Königszeit an, im Verlaufe der Entwicklung die Niederschrift gesetzlicher Bestimmungen notwendig im Gefolge (Hos 8 12). Ob und inwiefern diese Thora sich mit den ältesten im Pentateuch aufbewahrten Gesetzessammlungen deckt, muss dahingestellt bleiben. Doch darf man annehmen, dass die sittlichen Grundgedanken, welche in dem Dekalog niedergelegt sind, auf ein hohes Altertum zurückweisen. Jedenfalls gibt dieser, wie H. Schultz sagt (S. 154), dem sittlichen Gedanken der mosaischen Religion einen ebenso kurzen als erschöpfenden Ausdruck und entspricht somit dem, was Israel von alters her als Jahves Willen anzusehen gewohnt war. Dagegen lässt die zum ersten Male von Goethe verteidigte Annahme, dass Ex 34 10—26 einen älteren, weniger ethischen als kultischen Dekalog enthalte, sich nach keiner Seite hin wahrscheinlich machen. Auch die Behauptung, dass eine Moraltafel unmöglich die Grundlage und der Ausgangspunkt einer spezifisch nationalen Religion gewesen sein könne [1], bedarf erst eines näheren Beweises.

Durch die Hervorhebung der moralischen Persönlichkeit Jahves wurde einerseits die Gotteserkenntnis in die Bahnen eines absoluten Monotheismus geleitet, und bekam anderseits der Fundamentalsatz: Jahve Israels Gott, Israel das Volk Jahves, einen wesentlich volleren Inhalt. Die Gerechtigkeit ist überall dieselbe. Indem er sie handhabt, herrscht Jahve somit auch ausserhalb Israels. Er hat sich diese zu seinem Volke gemacht, damit es seinen sittlichen Ansprüchen in besonderem Masse genüge, steht aber im übrigen in keiner besonderen Verbindung mit ihm Am 9 7. Während die volkstümliche Auffassung das Verhältnis zwischen Jahve und Israel als ein naturnotwendiges betrachtete, welches von seiten Jahves Hilfeleistung, von seiten des Volks kultische Verehrung mit sich brachte, trat bei den Propheten ein anderes Element in den Vordergrund: die moralische

[1] Wellhausen, Gesch. S. 93. Auch die S. 405 Anm. angeführten Artikel von Erdmans und Wildeboer kommen hier in Betracht.

Gebundenheit an den vor allem sittlich gearteten Willen Gottes. Das Verhältnis wurde dadurch ein wesentlich ethisch bedingtes. Wird dem nicht entsprochen, so wird der Vorzug zum Uebel und empfindet Israel in doppeltem Masse den furchtbaren Ernst der Gerechtigkeitsforderungen Jahves Am 3 2; ist Jahve doch vor allem der Gott der Gerechtigkeit, der, wenn die Handhabung der Gerechtigkeit es erforderlich macht, selbst sein Volk aufgibt.

Dass es bald dazu kommen sollte, war für die Propheten keine Frage. Weit entfernt, sich durch den äusserlichen Glanz unter der Regierung Jerobeams II. blenden zu lassen, deckten sie ohne Furcht die sittlichen Schäden auf, woran das Volk von den Höchsten bis zu den Niedrigsten krankte, und predigten darum seinen Untergang. Der ganze Abstand zwischen ihnen und dem Volke kommt darin zum Ausdruck. Was für letzteres undenkbar und, wenn ausgesprochen, sogar gotteslästerlich war, dass nämlich Jahve sein Volk dem Verderben preisgeben werde, war für sie unter den gegebenen Umständen die unabweisbare Folgerung ihrer Gotteserkenntnis. Ihre ganze Zeit- und Geschichtsbetrachtung wurde dadurch beherrscht. Indem für sie die Gerechtigkeit das Mass aller Dinge war, sahen sie dieselbe namentlich in dem Gange der Geschichte offenbar werden. Selbst die grossen Weltreiche, in erster Linie das mächtige, gerade jetzt für Israel auf den Plan tretende Assur, mussten dem Walten der göttlichen Gerechtigkeit dienstbar sein. Jahve führte es herbei, um sein Volk durch dasselbe seinen gerechten Zorn fühlen zu lassen. Was es Israel antat, konnte es nur, weil Jahve es dazu bestimmt hatte.

Hieraus erklärt sich das Verhalten der Propheten bei dem rasch nahenden Ende ihres Volkes. Als dasselbe noch ferne schien, sahen sie es kommen, und wenn auch namentlich Hosea den Schmerz darüber im tiefsten Herzen empfand, so konnten sie es dennoch nur predigen als von Jahve über Israel verhängt. Obgleich die Todesprediger ihres Volkes, wurden sie gerade dadurch die Retter der israelitischen Religion. Durch ihre Gotteserkenntnis haben sie für alle Zeiten das Verständnis dafür geweckt, dass Jahve unabhängig von den nationalen Interessen Israels seine eigenen Absichten verfolge; somit haben sie den Jahvismus vor dem Schicksal bewahrt, mit Israel untergehen zu müssen.

Doch muss noch ein Zug zur Vervollständigung des Bildes hinzugefügt werden. Es ist in neuester Zeit Gewohnheit geworden, dem Amos die letzten Verse seines Buches abzusprechen. Mit Unrecht. Diese Verse brechen den unmittelbar vorhergehenden Drohungen die

Spitze nicht ab[1], sondern beweisen nur, dass auch Amos ein Israelit war. Wie für Hosea, muss auch für ihn die völlige und bleibende Vertilgung Israels etwas Undenkbares gewesen sein. War es für ersteren die Liebe Jahves, welche das Volk von allem dem, worin es ausser Jahve seinen Halt sucht, und darum selbst von seinem staatlichen Bestande loslösen wird, so wird nach Amos, wenn die Gerechtigkeit Jahves ihre Schreckensarbeit vollendet hat, ein neues Israel aus den Trümmern des alten hervorgehen. Dass er die Bindeglieder zwischen beiden nicht nennt, vielmehr das eine unvermittelt neben das andere stellt, ist ebensowenig zu verwundern, wie dass er bei seiner Zukunftserwartung auf die Zeit vor der Reichsspaltung, also auf die der davidischen Dynastie zurückgreift; war dieselbe doch auch für das Nordreich die Zeit einer später vergebens gesuchten Blüte gewesen. Dem Ernst seiner Predigt vom Untergang Israels tut diese hier zuerst so ausdrücklich ausgesprochene „messianische Hoffnung" keinen Abbruch. Sie ist vielmehr das notwendige, ihn vor dem Verzweifeln bewahrende Korrelat dazu.

Während also im Nordreiche die prophetische Gotteserkenntnis den Fall Samarias zu einem auf die Religion wirksamen Ereignisse ausprägte, war Juda, wo bis jetzt der Jahvismus unter dem Schatten der davidischen Dynastie ein äusserst ruhiges Leben gehabt hatte, in allen Beziehungen darauf vorbereitet der Erbe des im Nordreich Errungenen zu werden. Ohne gewaltige Kämpfe geblieben, hatte der Jahvismus daselbst einen sehr oberflächlichen, mit zahlreichen heidnischen, mehr orientalischen als kanaanitischen Bestandteilen vermischten Charakter angenommen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Regierung Athaljas viel dazu beigetragen hat, die Geister aus diesem Zustande zu erwecken und in religiöser sowohl als politischer Hinsicht zu neuem Leben zu rufen. Doch trat erst in der Mitte des 8. Jahrh., nicht lange vor dem Ausbruch des syrisch-ephraimitischen Krieges, Jesaja als der erste grosse Prophet in Juda auf. Mit ihm und seinem Zeitgenossen Micha wird der Schwerpunkt der israelitischen Religion von dem Nordreich nach dem Südreiche verlegt.

Die Bedeutung Jesajas für die israelitische Religion liegt vor allem in der von ihm erfassten innerlichen Vertiefung des Gottesbegriffes. Dieselbe findet ihren Ausdruck in der für Jesaja charakteristischen Bezeichnung Jahves als des Heiligen Israels. In diesem Namen liegen zwei einander gegenüberstehende Gedanken, deren Verbindung die Eigenart der jesajanischen Predigt ausmacht. Der Begriff

[1] Wellhausen, Die kleinen Propheten S. 94.

„heilig" besagt, dass Jahve als der Unnahbare, Majestätische, Unvergleichliche in vollstem Sinne Gott ist, dessen Herrlichkeit in Natur und Geschichte sich offenbart, der gerade in seinem majestätischen Walten sich als der Heilige manifestiert und dem gegenüber alle Götter der Völker nur Elilim = Nichtse (wahrscheinlich ein von Jesaja selbst geschaffenes Wort) sind. Dann aber ist er der Heilige Israels. Der Gott der Welt, hat er sich doch Israel zu seinem Volke erwählt, und wiewohl im Himmel thronend, hat er doch seinen Wohnsitz auf Zion gegründet.

Diese in der Betonung der Heiligkeit Jahves sich kundgebende Vertiefung der Gottesidee drückte nach zwei Seiten der israelitischen Religion ihren Stempel auf. Einerseits bekam dieselbe dadurch den Charakter der Heilig-, d. h. Hochhaltung Jahves. Was sonst in irgendwelcher Hinsicht hoch schien, wurde als mit der Religion in Widerspruch stehend betrachtet. Nur das Kleine und Niedrige galt als Jahve wohlgefällig. Die Forderung absoluten Gehorsams, unbedingten Zutrauens und heiliger Ehrfurcht trat in den Vordergrund. Hierbei war Jesaja insofern der Nachfolger und Mitkämpfer des Amos, dass auch für ihn Gerechtigkeit und soziale Moralität die Haupttugenden sind. Wie schlecht es in dieser Beziehung zu seiner Zeit in Juda bestellt war, erhellt wie aus den jesajanischen Reden, so auch aus der Prophetie Michas. Dieser trat gleichfalls als Mitstreiter auf. Doch bedeutete die Predigt Jesajas in zwei Stücken einen entschiedenen Fortschritt. Jesaja ist der Prophet des Glaubens, d. h. des Vertrauens Jes 7 9^b 30 15. Namentlich in seinen sog. politischen Bemühungen, während des syrisch-ephraimitischen Krieges, noch mehr aber in den ganz anders gearteten wechselnden Zuständen unter der Regierung Hiskias zeigt sich das. Im grossen und ganzen kann man das politische Prinzip des Jesaja als einen aus religiösen Gründen hervorkommenden und von religiösen Motiven geleiteten Abstentionismus bezeichnen. Nach ihm sollte Juda, weil es das Volk des Heiligen war, auf alle politischen Bestrebungen verzichten, und ohne in irgendwelcher Weise bei den Grossmächten Hilfe zu suchen, ohne sich mit ihnen messen zu wollen oder vor ihnen zu fürchten, sich unter allen Umständen auf einen durch nichts zu erschütternden Glauben an Jahve zurückziehen; war er es doch, dem es seine Stärke, dann aber auch sein Fortbestehen verdankte, während ausser ihm keine Wehrmittel nützten. In direktem Gegensatz zu den von alters her herrschenden und namentlich in der davidisch-salomonischen Zeit aufblühenden Bestrebungen, für welche politische Machtstellung die notwendige Vorbedingung für religiöse Bedeutung war, begegnen wir hier

einer Anschauung, welche, die des Hosea weiter führend, Israel als geistliches Reich mit einem eigenen, dem natürlich-politischen entgegengesetzten Ideale den weltlichen Reichen gegenüberstellte. Insofern aber diese Anschauung sich als das Mittel erwies, in den politischen Wirren jener Zeit die Bedeutung Israels für die Zukunft zu wahren, kann die Wirksamkeit derselben nicht hoch genug angeschlagen werden. Zu der Loslösung Jahves aus den Schranken eines nationalen Volkstums, wie dieselbe durch die Propheten des Nordreichs vollzogen wurde, bildete sie die positive und insofern unentbehrliche Ergänzung.

Noch ein zweites ging damit Hand in Hand. Indem Jahve als der Heilige das völlige und ausschliessliche Vertrauen seines Volkes forderte, kam ihm auch in der kultischen Verehrung eine eigene Stellung zu und musste somit gegen jede Vermischung derselben mit kreatürlichen Dingen die Stimme erhoben werden. Eine an Hosea anschliessende, die seinige jedoch weit überragende Polemik gegen all das, was als Anbetung von Menschenwerk gelten konnte, ergab sich daraus. Dieselbe galt nicht nur den eigentlichen Bildern, namentlich den heidnischen von Achab eingeführten Sonnenbildern u. dgl., sondern auch den altherkömmlichen Ephods, gehörten doch auch diese zu einem, bei tieferer Gotteserkenntnis mit dem Wesen Jahves nicht zu vereinigenden sinnlichen Kultus. Dass sie nicht ohne Erfolg blieb, erhellt aus der kurzen Notiz II Reg 18 4; doch ist namentlich die ganze deuteronomische Reformation als die Frucht der in dieser Beziehung von Jesaja angeregten Bewegung zu betrachten.

Das andere Ergebnis, welches die Betonung der Heiligkeit Jahves durch Jesaja für die israelitische Religion hatte, war die spezifische Hervorhebung Jerusalems, welche einerseits in Benennungen wie Arïel, Stadt Gottes und vor allem heiliger Berg, anderseits in dem sog. speziell jesajanischen Dogma (namentlich aus Jesajas zweiter Periode) von der Unverletzbarkeit Zions ihren deutlichsten Ausdruck fand. Diese Hervorhebung fand in der Vernichtung des assyrischen Heeres an der palästinisch-ägyptischen Grenze und in der Rettung Jerusalems aus höchster Not ganz unerwartet eine auffallende Bestätigung. Man darf zugeben, dass dies Ereignis keine grosse äussere Bedeutung hatte und dass namentlich die assyrische Oberherrschaft dadurch nicht gebrochen wurde[1], in religiöser Beziehung hat es seit der Eroberung von Jebus durch David kaum ein Ereignis von so schwerwiegenden Folgen gegeben. Durch die prophetische Vorhersagung noch bedeutsamer ge-

[1] Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, S. 87.

macht, umgab es einerseits Jerusalem mit einem Heiligenschein, welchen die Stadt Gottes nie wieder verloren hat, der sie für immer dem Vergleich mit andern Kultusstätten entrückte, und der sogar der völligen Ausrottung der letzteren in der deuteronomischen Reformation den Weg bahnte. Dies Ereignis bedeutete aber auch anderseits den Triumph des Glaubens und der Gewissheit das Volk des heiligen Jahve zu sein. Jahve hatte in Zion einen wohlgeprüften Grundstein gelegt Jes 28 16.

Denselben Grundgedanken wie in dem obengenannten Dogma finden wir in der an Elia anschliessenden, von Jesaja in eine bestimmte Formel gebrachten Predigt von dem sich bekehrenden „Ueberbleibsel", še'ar jašub Jes 7 3, 10 21. Als Ausgleich zwischen den einander widersprechenden Gedanken: dem infolge der allgemeinen Gottlosigkeit unvermeidlichen Untergang des Volkes und der mit seiner Heiligkeit in engstem Zusammenhang stehenden ḳin'ath Jahves, der nicht von seinem Volke lassen will, hat diese Predigt für die israelitische Religion eine ungemeine Bedeutung. Sie bildet den Anfang der später ganz allgemein gewordenen Unterscheidung zwischen dem wahren und dem falschen Israel, zwischen der Gemeinde und dem Volk. Ausserdem findet die bei Amos unvermittelt dastehende „messianische Hoffnung" bei Jesaja hier ihren Anhaltspunkt. Als ein aus der grossen Masse herausgesichteter Kern wird der sich bekehrende Rest auch unter dem assyrischen Druck nicht untergehen, dann aber, wenn Assurs Macht an ihm zerschellt ist, unter der Regierung eines gerechten Davididen ein neues Volk bilden, das als ein friedlicher Rechtsstaat in jeder Hinsicht den Ansprüchen Jahves genügt Jes 11 9. Dabei tritt für Jesaja das Bild des zukünftigen Königs in den Vordergrund. Dieses mit Hackmann[1], als zu den absoluten, also nicht zeitgeschichtlich bestimmten Zukunftsbildern gehörig, in die jüngere Zeit zu verlegen, ist nicht gerechtfertigt.

§ 9. Die Ausscheidung des Heidentums aus dem Jahvismus; das Gericht.

In politischer Beziehung war Jesaja gewiss einer der einflussreichsten Männer seiner Zeit. Wellhausen[2] sagt mit Recht, dass die Geschichte seiner Wirksamkeit zugleich die Geschichte Judas in jener Periode war. Ob freilich in sittlich-sozialer und kultischer Hinsicht (vgl. ausser II Reg 18 4 namentlich die freilich verdächtige Stelle v. 22)

[1] Die Zukunftserwartung des Jesa'a.

[2] Israelitische und jüdische Geschichte, S. 84.

seine Bestrebungen ebenso grossen Erfolg aufzuweisen hatten, das ist eine andere Frage. Den grössten Einfluss sicherte er sich jedenfalls dadurch, dass es ihm gelang einen Kreis von Männern um sich zu sammeln Jes 8 16—18, in dem sein Wort feste Wurzel fasste und der, wie er in gewisser Hinsicht dem sich bekehrenden „Rest" seiner Predigt entsprach, Träger und Bewahrer der ihm zu teil gewordenen Gotteserkenntnis wurde. Während des letzten vorexilischen Jahrhunderts bildete das Wirken der aus diesem Kreise hervorgegangenen sog. „prophetischen Partei" in jeder Hinsicht das Hauptmoment der israelitischen Geschichte.

Die engeren Beziehungen zu der assyrisch-babylonischen Welt hatten schon zur Zeit des Ahas einen grossen Zufluss orientalischer Elemente wie im allgemeinen in das Kulturleben Judas, so im besonderen in seinen Kultus zur Folge gehabt. Jesaja und seine Anhänger hatten kräftigen Widerspruch dagegen erhoben. Trotzdem flutete unter der Regierung Manasses in dieser Beziehung der volle Strom über das Land herein. Bereicherung der israelitischen Gedankenwelt, auch, wenn wir so sagen dürfen, in theologischer Hinsicht, sowie eine sich ebenfalls im Kultus geltend machende Verfeinerung des Lebens war zwar die natürliche Folge davon, aber anderseits auch ein richtiges Heidentum. Der schon früher seit Ahas sporadisch gepflegte Dienst Molochs fand allgemeine Verbreitung. Die dazu gehörigen Kinderopfer wurden sogar in den Jahvismus aufgenommen und daselbst als eine Art höherer Frömmigkeit betrachtet. Desgleichen drang die assyrisch-babylonische Verehrung der Sonne, des Mondes und der unter dem Namen „Heer des Himmels" zusammengefassten Gestirne ein; ja der Kultus derselben eroberte sich sogar eine offizielle Stelle in dem Tempel Jahves, während die Verehrung namentlich der Malkath[1] und des Himmels die weitesten Kreise ergriff Jer 7 18 44 17 ff. Dass das II Reg 21 16 erwähnte Blutvergiessen Manasses allein durch den gegen diese heidnischen Neuerungen erhobenen Widerspruch veranlasst worden sei Jer 2 30 (Kuenen), ist kaum glaublich. Vielmehr haben wir dabei an eine gänzliche, mit dem heidnischen Wesen und der obengenannten Lebensverfeinerung Hand in Hand gehende, von Manasse nicht gezügelte Demoralisierung zu denken Jer 7 9 u. ö.

Doch blieb auch unter diesen Umständen die von Jesaja und den Seinigen gepredigte Gotteserkenntnis ein wirksames Ferment. Was not tat, war vor allem eine feste Fassung der darin gegebenen Haupt-

[1] Wahrscheinlich ist der Planet Venus gemeint; so Schrader, Sitzungsber. der königl. preuss. Akad. zu Berlin 1886, und Kuenen, Abhandl. z. bibl. W., herausgegeben von K. Budde; anders Stade, Z.ATl.W. TI.

gedanken für das praktische Leben. Diese kam in der sog. deuteronomischen Gesetzgebung zu stand. Wie die Niederschrift derselben vor sich gegangen ist, liegt im Dunkel; jedenfalls kam sie erst 621 in dem 18. Jahre der Regierung Josias durch zufällige Auffindung derselben im Tempel ans Licht. Wir stehen damit vor einem der bedeutsamsten Ereignisse aus der Geschichte Israels, demjenigen, wodurch unter anderem Israel „das Volk des Buches" geworden ist.

Dieses von Hilkia gefundene Gesetzbuch, das Corpus Deuteronomii, — der Hauptsache nach Dt 12—26; ob wir in der gegenwärtigen Redaktion dieser Kapitel eine Zusammenarbeitung zweier Ausgaben dieses Gesetzbuches vor uns haben, bleibe dahingestellt —, darf als die unter dem Gesichtspunkt der Zentralisation des Kultus revidierte Neuausgabe älterer Gesetzesbestimmungen, namentlich von Ex 21—23, betrachtet werden. Ebenso wie letzteres, war es als Supplement des Dekalogs und Ausdruck der mosaischen Religion auf der Höhe, worauf sie von den Propheten des 8. Jahrh. gebracht war, gemeint. Nach der religiösen Seite war dabei das Prinzip der Liebe, nach der sozialen das der Humanität vorherrschend, während als Grundlage beider der von Jahve mit Israel geschlossene „Bund" in den Vordergrund trat, eine Erkenntnis, welche die Vorstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Volk als eines sittlich bedingten zum endgültigen Ausdruck brachte. Ausserdem bedeutete das ganze deuteronomische Unternehmen den Versuch dem Jahvismus einen der Einheit und Einzigartigkeit Jahves entsprechenden Charakter zu geben. Hauptforderung dafür war, demselben einerseits ein eigenes, vor allen heidnischen Einmischungen geschütztes Gebiet zu sichern, — anderseits ihm daselbst, durch Konzentrierung aller gottesdienstlichen Handlungen auf den einen, von Jahve augenscheinlich geheiligten Ort, einen einheitlichen Charakter beizulegen, wodurch die Gefahr der Differenzierung Jahves in verschiedene Lokalgötter aufgehoben wurde und der Monotheismus auch in dem Kultus einen bestimmten Ausdruck behielt. Gerade in der Art und Weise, wie sie die praktische Durchführung dieser Gedanken ermöglichte, liegt die grosse Bedeutung dieser deuteronomischen Gesetzgebung. Die Bamoth hatten ihre Schuldigkeit getan und konnten abgeschafft werden, ohne dass der Jahvismus dadurch seine Herrschaft über das Leben verlor. Man schien sogar dadurch dem früheren Zustand, wo man bloss die Lade als Kriegsheiligtum hatte, wieder nahe zu kommen. Eine genaue Grenze zwischen heidnischem und israelitischem bzw. jahvistischem Wesen wurde gezogen. Der die Eigenart des Naturdienstes bildenden Vermischung des natürlichen und religiösen Lebens wurde z. B. durch den geänderten Charakter der Feste ener-

gisch Einhalt geboten. Eine gänzliche Loslösung nicht nur von dem politisch-nationalen, sondern auch von dem bürgerlich-sozialen Leben wurde vorbereitet.

Inwiefern die von Josia nach diesen Grundlinien vollzogene Reform wesentlichen Erfolg hatte, ist schwer zu sagen. Dass sie jedenfalls keine tiefe Wurzel im Volksleben fasste, erhellt nicht nur aus der Predigt Jeremias, sondern noch deutlicher aus der Tatsache, dass unter den folgenden Königen die heidnischen Kulte sofort wieder ebenso üppig aufblühten wie zuvor. Nur die Sonderstellung Jerusalems und die dadurch gänzlich veränderte Lage der Priester scheinen auch später geblieben zu sein. In der Predigt Ezechiels wird die Reform Josias völlig unbeachtet gelassen. In den Kreisen des Volkes wurde sie als eine unfreiwillige Unterbrechung geliebter Gewohnheiten angesehen. Dagegen hatte sie ihre grosse Bedeutung für die Zukunft. Zum erstenmal war ein Plan skizziert und wenigstens teilweise verwirklicht worden, nach welchem der Religion eine eigene, vom übrigen Volksleben abgegrenzte Stellung zugesichert war, und zu dem man somit zu jeder Zeit und unter allen Umständen zurückkehren konnte. Nach dem Fall Jerusalems bewies sich gerade dadurch die deuteronomische Gesetzgebung als eines der wirksamsten Mittel zur Erhaltung des Jahvismus.

Neben dem Obengenannten kommen für die Weiterentwicklung der israelitischen Religion in dieser Periode namentlich zwei Faktoren in Betracht. Der erste ist der verhängnisvolle Tod Josias in der Schlacht von Megiddo, 608, der gewissermassen als der Anfang vom Ende Judas bezeichnet werden kann; der zweite die Predigt Jeremias.

Man kann sich den Eindruck, welchen ersteres Ereignis namentlich in religiöser Hinsicht machte, kaum zu gross und zu tief denken, um so mehr als der Versuch Josias, sich dem gegen Assur heranziehenden Pharao entgegenzustellen, wahrscheinlich auch auf national-religiösen Erwägungen beruhte. Man hatte sich in der Reformation aufs neue dem Dienste Jahves ergeben unter Abschaffung alles dessen, was nach dem neugefundenen Gesetzbuch mit seinem Willen in Widerspruch war. Man fühlte sich deswegen wieder in besonderem Masse als sein Volk und meinte nun auch seiner segensreichen Hilfe unbedingt gewiss sein zu können. Und nun dieser Ausgang! Der Rückschlag musste fürchterlich sein. Die letzten Jahrzehnte, welche man seit der Reformation als eine Zeit des Abfalls und der Sünde betrachtete, waren verhältnismässig Jahre des Friedens und der Wohlfahrt gewesen, und nun, da man zu Jahve zurückgekehrt war, brach das Unheil herein, wie niemals zuvor. Dass die reformatorische Be-

wegung dadurch in ihren Wirkungen gehemmt wurde und das heidnische Wesen wieder aufblühte, war nur die unbedeutendste Folge davon. Wichtiger war, dass auch bei den Anhängern des reinen Jahvismus die Frage nicht ausbleiben konnte, wie es denn entweder mit der Macht oder mit der Gerechtigkeit Jahves stände. Namentlich die letztere wurde in Zweifel gezogen.

Im allgemeinen handelte es sich dabei um den Zusammenhang zwischen Frömmigkeit und irdischem Glück einerseits, zwischen Sünde und Unglück anderseits, was man gewöhnlich die mosaische Vergeltungslehre nennt. In der alttestamentlichen Literatur nimmt die betreffende Frage einen nicht geringen Raum ein; man denke nur an das Buch Hiob, Ps 49 73 77 u. a. Das Alter dieser Schriftstücke lässt sich schwer bestimmen; wahrscheinlich sind sie sämtlich jünger als das Exil. Doch darf man annehmen, dass eben von dieser Zeit her diese sich immer mehr individuell gestaltende Frage Israel bewegt hat und eine Antwort forderte. Dieselbe wurde nach verschiedenen Seiten verschieden gegeben. Die höchste Lösung führte zu einem persönlichen Leben mit Gott, bei welchem die Erfahrung göttlicher Gemeinschaft alle Fragen zum Schweigen brachte, und welches somit als der höchste Triumph eines nicht mehr national, sondern persönlich gearteten Glaubens angesehen werden darf. Auch die Unsterblichkeitsfrage steht damit in engster Verbindung.

Doch kam es nicht überall und sofort zu diesem Glaubenstriumph. In der Gegenwart herrschten andere Stimmungen. Neben vielen, die, ohne von Jahve lassen zu wollen, doch irre an ihm geworden waren und in Verzweiflung fragten: „wo ist denn Jahve?“; standen andere, welche das Unglück mit seinen Folgen als göttliche Strafe für frühere, namentlich unter Manasse verübte Missetaten betrachteten und demselben mit dem halb spottenden, halb resignierten, bald zu einem Sprichwort umgestalteten Worte entgegentraten: „die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Kindern sind die Zähne stumpf geworden“ Jer 31 29 Ez 18 2; während noch andere in der festen Zuversicht auf die Macht und Treue Jahves das ganze Unglück als eine göttliche Prüfung nahmen, auf welche um so gewisser, wie zur Zeit Jesajas so auch jetzt, Errettung und Heil folgen würden. Die letzteren stellten sich namentlich dem Jeremia gegenüber.

Es ist nicht ganz klar, welche Stellung Jeremia zu dem Unternehmen des Josia genommen hat. Obwohl er schon fünf Jahre vor der Reform als Prophet aufgetreten ist, wird er dennoch in dem Berichte darüber II Reg 22 f. gar nicht genannt. Statt seiner wurde die Prophetin Hulda zu Rat gezogen. Doch folgt aus Form und Inhalt seiner

Predigt, dass er die deuteronomische Gesetzgebung kannte. Auch muss er selbst wenigstens eine Zeitlang an der Einführung derselben mitgewirkt haben Jer 11, und war ebensogut wie sie zeitlebens ein Bekämpfer nicht nur der heidnischen, sondern auch aller ausserhalb Jerusalems stattfindenden Kulte. Aber ihre Wirkung genügte ihm nicht. Ist es auch nicht sehr wahrscheinlich, dass er, wenn er von dem Lügengriffel der Schreiber redet, der das Gesetz in Lüge verwandelt hat Jer 8 8, an die deuteronomischen Gesetzgeber dachte, so hatte er doch augenscheinlich von der ganzen Bewegung andere Erfolge erhofft. Während die sittlichen Vorschriften des Gesetzes gar keinen oder nur sehr wenig Eingang fanden, wirkte dasselbe ein äusserliches Vertrauen auf den Tempel als den Wohnort Jahves, welches jeder sittlichen Grundlage entbehrte, und wobei die frühere prophetische Predigt eines sittlich bedingten Verhältnisses zwischen Gott und Volk ganz ausser acht gelassen wurde. Für Jeremia war dieses Vertrauen ein unheilvoller Wahn. Er wollte innerliche Bekehrung, und man fühlte das Bedürfnis derselben gar nicht. Jeremias ganze Predigt wird dadurch bestimmt. In vielen Stücken den letzten Propheten des Nordreichs vergleichbar, nimmt er doch in der Geschichte der israelitischen Religion eine eigene Stelle ein. Als solcher bildet er sofort einen entschiedenen Gegensatz zu seinen älteren Zeitgenossen Zephanja und Nahum.

Im Anschlusse an die Heilserwartungen Jesajas hatten diese in den Zeitvorgängen, Zephanja in dem Auftreten der Skythen, Nahum in der Belagerung Ninives, das Herannahen des Tages Jahves erblickt. Die assyrische Macht ging schnell zur Neige; und als nun in der von Josia vollzogenen Reform Juda sich zu Jahve zu bekehren schien, lag in der Tat die Erwartung nahe, dass die Heilszeit nun bald für dasselbe anbrechen würde. Für Jeremia galt das alles nicht. Seit Anfang seines Auftretens hatte er Juda das Gericht angekündigt, als dessen Vollzieher er sich in erster Linie wohl die von Norden her kommenden Skythen dachte. Und da trotz der scheinbaren Umkehr die innerliche Sachlage völlig dieselbe geblieben war, hatte auch die Reform in seine Predigt keine wesentliche Aenderung gebracht. Aber so brauchte auch die Katastrophe des Josia ihn nicht irre zu machen. Während dieselbe für andere eine nicht zu verwinnende Enttäuschung bedeutete, lieferte sie ihm bloss zur Bestätigung seiner Befürchtungen den Beweis, dass Jahve es mit seinem Volke sehr genau nehme und sich nicht mit dem Scheine zufrieden stellen lasse. Doch war es namentlich die Machterhebung Babels, welche nach der Eroberung Ninives durch Nabopalassar und dem bald darauf von dessen Sohn

Nebukadrezar über die Aegypter errungenen Siege bei Karkemis 604 seiner Predigt eine feste Form gab. Der Feind aus dem Norden, wenn er auch nicht den Namen der Skythen, sondern der Babylonier führte (Wellhausen), war da; das Gericht hatte seinen Anfang genommen. Für Jeremia war damit die erste Periode seiner Wirksamkeit abgeschlossen; was er bis dahin gepredigt hatte, wurde in ein dasselbe rekapitulierendes Buch zusammengefasst. Doch erlangte gerade von jetzt ab seine prophetische Arbeit ihre eigentliche grosse Bedeutung.

Wie bei Jesaja die Unverletzbarkeit Zions, so steht bei Jeremia in direktem Gegensatz dazu die Unabwendbarkeit des Gerichtes im Vordergrund seiner Verkündigung. Auch der heilige Ort, der Tempel muss fallen, und eben dass derselbe seit der Reform zum Gegenstande eines aller sittlichen Voraussetzungen entleerten Zutrauens geworden war, machte diesen Fall um so notwendiger. Mit dieser Predigt stand Jeremia im Gegensatz zum ganzen Volke in allen seinen Gliederungen; doch waren es namentlich die eifrigsten Jahveverehrer, deren Glauben und Hoffen er damit aufs schmerzlichste ins Gesicht schlug. Für sie waren Patriotismus und Religion gleichbedeutend. Angeregt von Priestern und Propheten, als deren Wortführer wir Hananja, den Propheten mit den Alluren Jesajas, kennen lernen, und ausgehend von der von Jesaja in den Vordergrund gestellten, durch die Anwesenheit des Tempels bezeugten und in der Reform aufs neue zum Ausdruck gebrachten Heiligkeit Jerusalems, klammerten sie sich bald mit dem Mut der Verzweiflung, bald aber auch mit einem durch nichts gerechtfertigten Leichtsinn, jedenfalls mit völliger Missachtung aller sittlichen Vorbedingungen an den Gedanken an, dass Jahve, wenn auch erst im letzten Augenblick, für sein Volk eintreten und ihm Rettung bringen würde. Auch die erste Deportation 597, bei welcher der König Jechonja mit der Blüte und dem Kerne der Bevölkerung nach Babylon fortgeführt wurde, brachte in diese Stimmung keine Aenderung, reizte sie vielmehr aufs höchste. Nicht nur die Zurückgebliebenen, auch die Verbannten unter Anregung von Propheten wie Zedekia, Achab, Semaja teilten sie Jer 29. Jerusalem stand ja auch noch; ohne Zweifel würden in kurzer Zeit — Hananja spricht von zwei Jahren — die Verbannten heimkehren und die geraubten Schätze dem Tempel zurückerstattet werden. Daran festzuhalten schien Forderung des Glaubens, das Entgegengesetzte Unglaube und Misstrauen gegen die Macht und die Majestät Jahves zu sein.

Inmitten dieser nicht selten leidenschaftlich verteidigten Ansichten schlägt Jeremia einen ganz andern Ton an. Der Patriotismus

ist für ihn nichts, die Religion alles. In der absoluten Trennung dieser beiden Begriffe liegt seine grosse Bedeutung. Ebenso wie Jesaja predigt er unbedingte Unterwerfung unter den Willen Jahves; dieser fordert aber, weil Jahve gerecht ist, vor allem das Gericht wie über die Völker überhaupt, so besonders über Israel. Aus dieser Ueberzeugung erklärt sich sein scheinbar antipatriotisches Auftreten. Jahve hat den Chaldäern das Gericht befohlen. Somit nützt es nichts, sich ihnen widersetzen zu wollen; vielmehr bringt jeder Widerstand ein ungleich grösseres Mass von Elend mit sich, und alle, die zum Widerstand, wenn auch im Namen Jahves, auffordern, müssen als Lügner und Volksverführer gebrandmarkt werden. Dagegen ist der einzige Weg, dem völligen Untergange zu entgehen, dass man sich der von Jahve zur Strafe über Juda verhängten Fremdherrschaft gutwillig fügt. Hierin liegt die unter den verschiedensten Umständen immer wieder hervortretende Haupteigenart der jeremianischen Predigt. Was für Jesaja das unbedingte Zutrauen war, auch inmitten der grössten Gefahren, das war für Jeremia die ebenso unbedingte Unterwerfung unter das Gericht, auch wenn dabei auf nationale Selbständigkeit verzichtet werden musste. Dieselbe durch eigene Anstrengung gegen das Urteil Gottes behaupten zu wollen, führe zum Tode: man rette sie nur dadurch, dass man sie für eine Zeit aufgebe.

Mehr noch als seine Predigt ist dabei die Persönlichkeit Jeremias selbst bedeutsam. Smend (S. 240) spricht von der Gelassenheit, mit der Jeremia den Untergang Judas erlebte: diese beruhe auf der ebenso ruhigen wie festen Zuversicht, dass mit dem gegenwärtigen Volke die Religion nicht dahinfalle. Doch schliesst sie einen gewaltigen inneren Kampf, wie sich derselbe bei keinem andern Propheten nachweisen lässt, nicht aus. In inniger Liebe mit seinem Volk verbunden, alle die Schmerzen des Volkselends in tiefster Seele mitempfindend, musste er sich Volksfeind und Verräter, — in peinlichstem Gehorsam sich dem Willen Jahves ergebend, Ungläubiger und Gotteslästerer, — nur das Wohl seines Volkes suchend und einer besseren Zukunft entgegenschauend, Verzweifelnder und Hoffnungsloser schelten und als solcher misshandeln lassen. Und auch mit sich selbst war er demzufolge unaufhörlich in Zwiespalt. Sein prophetischer Beruf war ihm zuwider und — eine Freude; die ihm gestellte Aufgabe sein Leiden und — seine Erquickung. Er predigt Bekehrung und hält sie kaum für möglich; er sucht das Leben seines Volks zu retten, und er predigt den Tod. Wie Amos der Prophet der sozialen Moralität, Hosea der der Liebe, Jesaja der des Glaubens war, so ist Jeremia der Prophet des Leidens, innerlich und äusserlich. Was er sich bestrebt sein Volk

durchmachen zu lassen, nämlich die völlige Loslösung des natürlichen Lebens von der Religion, damit es nur an Jahve, auch wo derselbe als Richter auftritt, seinen Halt suche, vollzieht sich in seiner eigenen, wie kaum bei einem andern Propheten vorbildlichen Person. Sein Ringen ist ein Ringen für Israel; Prediger eines unumstösslichen Urteils Gottes, ist er zu gleicher Zeit mit Wort und Tat der Fürsprecher seines Volks. Dadurch bildet er den Uebergang des Alten zum Neuen. Seine Predigt mag ihrem Wesen nach weniger originell sein als die der letzten Propheten des Nordreichs, seine Bedeutung ist grösser, gerade weil er mehr als sie in das Neue hineingreift und aus dem Zusammenbruch des judäischen Staates einen neuen geistigen Bund hervorkeimen sieht. Auch seine messianische Predigt befindet sich damit in Uebereinstimmung. Weniger grossartig als die des Jesaja, trägt dieselbe einen mehr innerlichen Charakter. Wohl erwartet auch Jeremia einen König, einen Spross des davidischen Hauses, der, wenn nach längerer Zeit, nach 70 Jahren, das fremde Joch, unter das man sich jetzt zu beugen hat, zerbrochen sein wird, die Gerechtigkeit Jahves zum vollen Ausdruck bringen wird. Doch ist es nicht der Rechtsstaat, sondern die das Gesetz Jahves im Herzen tragende, von seinem Geiste geführte, ihm in treuer Anhänglichkeit ergebene Gemeinde, welche seinem Ideale entspricht. Und diese wird auf dem Wege des Leidens geboren. Wenn Jeremia auch keinen Aufschluss darüber gibt, in welcher Weise die Bekehrung bewirkt werden solle, so steht doch für ihn fest, dass dieselbe aus dem Leiden hervorgehen wird. Schon darum sind die bereits nach Babel Fortgeführten für ihn die besseren Elemente des Volks.

Jerusalem fiel 586; auch der Versuch dem jüdischen Gemeinwesen unter der Statthalterschaft Gedaljas einen gewissen Fortbestand mit Mizpa als Mittelpunkt zu sichern, schlug fehl. Doch litt die Religion darunter nicht. Die Prophetie hatte im Namen Jahves dieses Ende geweissagt, weckte aber dadurch auch, als dasselbe eintrat, die Ueberzeugung, dass Jahve nicht von den Fremdgöttern besiegt sei, sondern dass er selbst aus freien Stücken auf Grund seiner Gerechtigkeit sich von seinem Volke, seiner Stadt und seinem Tempel losgesagt habe. Für die Gotteserkenntnis bedeutete das einen mächtigen Fortschritt, der dem Jahvismus die Möglichkeit eines neuen Aufschwungs eröffnete.

§ 9. Die Heiligkeit Jahves und der Gemeinde. — Die Erlösung.

Was die deuteronomische Gesetzgebung auf Grund der prophetischen Predigt mittelst einer planmässigen Organisation zu bewerkstelligen beabsichtigt hatte, wurde durch das Exil in viel stärkerem Masse

auf gewaltsame Weise zum Ziel geführt. Hauptfaktoren dabei waren die Anerkennung der absoluten Heiligkeit Jahves und in enger Verbindung damit die nicht weniger absolute Abschliessung gegen das Heidentum.

Dass die nach der Ermordung Gedaljas nach Aegypten geflüchteten Judäer sich dort grossenteils im Heidentum verloren, ist ebensowenig zweifelhaft, wie dass auch von den nach Babel Verbannten viel heidnischer Naturdienst dahin mitgenommen wurde. Die Bekämpfung der Gillulim = Klötze, durch welche man sich Jahve auch im fremden Lande gegenwärtig zu machen suchte, durch Ezechiel beweist das hinlänglich Ez 30 u. ö. Doch wollte die Mehrzahl der Verbannten Israeliten und somit Jahvediener bleiben, stand dabei aber sofort vor der unleugbaren Tatsache, dass Jahve selbst sein Volk von seinem Antlitze verstossen und seinen Wohnsitz auf Zion verlassen, damit aber auch das altherkömmliche Verhältnis zwischen sich und seinem Volke aufgehoben hatte; konnte doch Jahve bloss im heiligen Lande nach Gebühr verehrt werden. Was ausserhalb desselben geschah, war an sich unrein.

Während des ersten Jahrzehnts, 597—586, hatten die Exulanten der zuversichtlichen, von Ezechiel in Babel, ebenso wie von Jeremia in Palästina vergeblich bestrittenen Hoffnung gelebt: im letzten Augenblick werde Jahve für Jerusalem eintreten, die Chaldäer niederwerfen und sie selbst nach Juda zurückführen. In dieser Hoffnung hatten sie sich eng zusammengeschlossen und, während sie im Geist in ihrer alten heiligen Stadt, mit der sie rege Beziehungen unterhielten, fortlebten, eine Art neue Organisation ins Leben gerufen, in welcher sie unter ihren Geschlechtshäuptern oder Aeltesten ihren nationalen und religiösen Charakter so viel wie möglich zu bewahren suchten. Mit dem Falle Jerusalems war dieser Hoffnung der Boden genommen, aber die Gewohnheit, sich auch im Auslande als eine eigene Korporation zu betrachten, war schon tief genug eingewurzelt, um sich auch dann noch zu halten, und die jüdische Eigenart wurde ausserdem durch den Zufluss einer grossen Menge neuer Exulanten beträchtlich verstärkt.

Diese äusserte sich unter anderem hauptsächlich in zwei Bräuchen: Sabbat und Beschneidung. Von alters her in Israel in Uebung, ohne dass ein besonderes religiöses Gewicht darauf gelegt worden wäre, wurden dieselben von jetzt an die nach innen verbindenden und nach aussen unterscheidenden Erkennungszeichen (Wellhausen) der Zugehörigkeit zu Israel. Der sakramentale Charakter, der sie im späteren Judentum auszeichnet, war die natürliche Folge davon.

Durch das völlige Aufhören jedes offiziellen Kultus erfuhr im übrigen der Gottesdienst eine fundamentale Aenderung. Statt des Tempeldienstes wurde die regelmässige heilige Versammlung, namentlich am Sabbat, eingeführt, wo Gebet und Wort die Stelle des Opfers einnahmen. Da dieselbe überall stattfinden konnte und demnach einem wesentlichen Bedürfnis entsprach, blieb sie, auch als der Tempeldienst in Jerusalem wiederhergestellt war, unter dem Namen Synagoge neben demselben fortbestehen und wurde wie eine der wichtigsten Stützen des jüdischen Lebens, so auch eines der wirksamsten Mittel für die Verbreitung desselben. Im Alten Testament wird sie jedenfalls Ps 74s erwähnt.

Doch liegt die grosse Bedeutung des Exils nicht bloss in diesen und ähnlichen speziellen Erscheinungen, sondern vielmehr in dem radikalen Bruch, welchen dasselbe zwischen Vergangenheit und Gegenwart herbeiführte. Der Jahvismus war von seinem natürlichen Boden losgerissen und eine völlige Neugründung dadurch nicht nur notwendig gemacht, sondern auch ermöglicht.

Wie bei jeder früheren Entwicklung, so war auch hier die Gotteserkenntnis von entscheidender Wichtigkeit. Während dieselbe bisher die Gemeinschaft Gottes mit dem Volke zur Voraussetzung hatte, war durch das Exil das Gefühl der Entfernung an deren Stelle getreten. Man hatte die von Jesaja mit grösstem Nachdruck gepredigte Heiligkeit Jahves in ihrem furchtbaren Ernst kennen gelernt und empfand nun das Verhältnis Gottes zu sich vor allem als ein Verhältnis des Zorns. Nach verschiedenen Seiten offenbarten sich die Folgen dieser Empfindung. Zunächst in dem Gottesbegriff selbst. Wir finden bei Ezechiel zum erstenmal den Umgang Gottes mit den Propheten durch einen Engel vermittelt. Statt wie frühere Propheten mit seinem Eigennamen wird Ezechiel, gleichsam um den ganzen Abstand zwischen Gott und ihm zum Ausdruck zu bringen, als „Menschenkind“ angeredet. Bezeichnend ist dabei die Beschreibung des Thron- oder Cherubimwagens, auf welchem er Jahve aus der heiligen Stadt hinauffahren sah. Derselbe sieht aus wie Feuerglut; er fährt auf den Flügeln der Cherubim; kein Mensch kann seinen Anblick ertragen. Mit Ezechiel fängt somit der schon in den Konsequenzen der jesajanischen Predigt liegende, nun aber durch das Exil zum Bewusstsein des Volks gebrachte Prozess an, welcher allmählich zu einer völligen Trennung von Himmel und Erde, Gott und Mensch führte und in dem spät-jüdischen Deismus zum Abschluss kam. Von den Büchern des Alten Testament steht in auffallendem Gegensatz zu den prophetischen Schriften das Buch Koheleth auf diesem deistischen Standpunkt. Freilich war von Ezechiel bis dahin noch eine lange Strecke.

Auf diesem von Ezechiel eröffneten Wege bewegt sich auch der Priesterkodex. Während in den älteren Bestandteilen des Pentateuchs öfters von Theophanien die Rede ist, werden dieselben im PC sorgfältig vermieden und kommen auch eigentlich anthropomorphische und anthropopathische Ausdrücke darin nicht vor. Neben dem „Wort" ist hier der kabod, d. h. die „Herrlichkeit", welcher durch die Wolke ebensowohl offenbart als bedeckt wird, die einzige Erscheinungsform Jahves.

In demselben Masse, wie in den Jahrhunderten nach dem Exil der Abstand zwischen Gott und Israel stärker empfunden wurde, macht sich nun aber auch das Bestreben bemerkbar, denselben für den Glauben mit einer stets wachsenden Menge Zwischenwesen sehr verschiedener Art auszufüllen, welche den Verkehr zwischen dem in unnahbarer Höhe thronenden Gott und den Erdenbewohnern vermitteln. Schon Sacharja geht in dieser Hinsicht über Ezechiel hinaus. Schliesslich wurde sogar das Gesetz als durch den Dienst von Engeln gegeben gedacht, Gal 3 19 Hebr 2 2.

Viererlei lieferte diesem Bestreben den Stoff: der schon den älteren Erzählungen in Genesis und Exodus zu Grunde liegende Glaube an den Mal'ach Jahve, der nun aber eine, ihm von mehreren Gelehrten mit Unrecht auch schon in der älteren Vorstellung beigelegte Substantialität bekam und aus der blossen Erscheinungsform Jahves auf Erden zu einer eigenen Person neben diesem wurde; namentlich bei Sacharja ist das der Fall; — zweitens: die Vorstellung von den Bene-ha'elohim, d. h. von göttlichen Wesen, welche den Thron Jahves umgeben, auch unter dem Namen „Geister" vorkommen und mitunter als „das Heer des Himmels" bezeichnet werden (vgl. I Reg 22 u. ö.); — drittens: die spätere, durch den sich entwickelnden Monotheismus veranlasste Ansicht, nach welcher die Heidengötter als die Jahve untergeordneten und von ihm angestellten Patrone der einzelnen Völker betrachtet wurden (vgl. Jes 24 21 f. Ps 82 und in ihrer ausgebildetsten Form das Buch Daniel); — und endlich die sich im Anschluss an griechische Anschauungen weiter entwickelnde, bald bloss dichterische, bald mehr reell gedachte Personifikation gewisser Kräfte, Eigenschaften und Erscheinungsformen Jahves, so seines Geistes, seiner Weisheit, seiner Herrlichkeit, seiner Schechina; schon im Alten Testament finden sich Spuren davon in Prv 8 (Weber).

Doch war die in dieser Richtung sich entfaltende Aenderung der Gottesidee, wenn auch die prinzipiell bedeutsamste, so doch nicht die einzige Folge des durch das Exil gründlich umgestalteten Verhältnisses zwischen Gott und Volk. Nicht weniger eingreifend war der

Umstand, dass durch dasselbe die ganze Vergangenheit Israels unter den Gesichtspunkt einer schweren Verschuldung gerückt wurde; konnte man doch die Verstossung Israels von seiten Jahves lediglich als Offenbarung seines Zornes und somit als Strafe begreifen. Auch in dieser Hinsicht wurde die Auffassung Ezechiels tonangebend. Vieles, was naturgemäss, seinerzeit selbst notwendige Aeusserung des natürlichen Volkslebens gewesen war, wurde nun, da man die Heiligkeit Jahves ganz anders kennen gelernt hatte, und da dieselbe ganz andere Forderungen zu stellen schien, als Sünde verworfen; so die Bamoth, der Tempel als Teil des königlichen Palastes, die Verwaltung der priesterlichen Funktionen, der ungehinderte Verkehr mit der Gottheit u. dgl. Die unbefangene Darstellung der Vergangenheit fiel damit hin. An deren Stelle trat die Theorie in Bezug sowohl auf das ideelle Verhalten Jahves, als auf das reelle Verhalten des Volkes. Für diese war der Mosaismus in dem Stadium seiner Entwicklung, das er mit dem 5. Jahrh. erreicht hatte, der Massstab für die frühere Geschichte, wurde demnach in seiner damaligen Form als schon den Anfang derselben bildend und ihr in ihrer Entfaltung, wenn auch meistens in negativem Sinne, zu Grunde liegend gedacht.

In dem Priesterkodex hat diese Theorie ihren klassischen Ausdruck gefunden. Während derselbe für die Zeit vor Moses verschiedene Perioden annimmt — so von Adam bis Abraham, für welche Zeit der Gottesname Elohim charakteristisch ist, von Abraham bis Moses, wo Gott als El-Schaddaj erscheint, wohingegen von Moses an der Name Jahve auftritt; so unterscheidet der PC auch die Berith — Bund — Gottes mit Noah mit dem Regenbogen als Zeichen auch für Nichtisraeliten und die Berith mit Abraham mit dem Zeichen der Beschneidung usw. - -, tritt mit Moses, also am Geburtstage des eigentlichen israelitischen Volkes, das Gesetz als Offenbarung des göttlichen Willens wie mit einem Schlage hervor. Was sich im Laufe der Geschichte, namentlich unter dem Einflusse des Exils, als Forderung der göttlichen Heiligkeit bezeugt hatte, wurde als von jeher als von Jahve geplant an den Eingang der Geschichte gestellt. Dazu kam, dass durch die gewaltsame Zerreissung aller nationalen Bande von einem Sichhineinleben in die frühere Geschichte nicht mehr die Rede sein konnte. Was man hinter sich hatte, war eine abgeschlossene, bald nach vielen Seiten nicht mehr verstandene Zeit, mithin ein Abstraktum, das gerade als solches in besonderem Masse den Charakter eines Sünden- und Gnadenspiegels bekam. Auch von der jedenfalls noch anderthalb Jahrhunderte jüngeren Chronik gilt, wenn auch vielfach modifiziert, dasselbe. Wie der PC beschreibt auch sie nicht die wirkliche, sondern

die ideelle Geschichte, gibt aber dadurch dem Streben und Hoffen, der Reue und Dankbarkeit, den Befürchtungen und Erwartungen, kurz dem gesamten religiösen Leben des Judentums im Anfange der griechischen Periode einen äusserst lehrreichen Ausdruck.

Mit dem Fall Jerusalems war das israelitische Volk als solches untergegangen. Es war die Aufgabe Ezechiels, namentlich in seiner zweiten Periode, aus dem Volksgrabe die Gemeinde Jahves hervortreten zu lassen. Hieraus erklärt sich der sich dem Atomismus nähernde Individualismus, welcher, in grellem Widerspruch zu der von den früheren Propheten sowohl vorausgesetzten, als immer wieder in den Vordergrund gestellten Solidarität der Geschlechter, eines der charakteristischen Kennzeichen der ezechielischen Predigt bildet. In Ezechiel begegnet uns nicht nur der Prophet-Priester, sondern auch der Prophet-Seelsorger; vgl. Ez 18, 23. Obgleich das Volk tot war, lebten die einzelnen; und da ihre Bekehrung die notwendige Vorbedingung für die Auferstehung des Ganzen war, musste die prophetische Predigt auf erstere abzielen. Doch ging die betreffende Arbeit nicht über die Grenzen eines Zwischenaktes hinaus; war es Ezechiel schliesslich doch auch wieder um die mittelst der einzelnen zum neuen Leben auferstehende Gemeinde zu tun, ohne dass dabei der Zusammenhang zwischen beiden immer zur Klarheit kam. Dem Individualismus einen bleibenden Platz in der israelitischen Religion zu sichern, war der Chokmaliteratur vorbehalten.

Dagegen gibt es noch zwei Punkte, in Bezug auf welche die ezechielische Predigt die Weiterentwicklung der israelitischen Religion und Theologie beherrscht: die Eschatologie und die Organisation der Gemeinde.

Mit bei weitem grösserem Recht als Jeremia darf Ezechiel der Vater der Eschatologie genannt werden. In scharfen Zügen, ohne Rücksicht auf die Gegenwart und dadurch der Apokalyptik den Weg bereitend, zeichnet Ezechiel auf Grund seiner Gotteserkenntnis das Bild der Zukunft. Jahve wird den zerstreuten Totengebeinen Leben einblasen, die Verbannten, nicht nur Judas, sondern auch des Nordreiches nach Palästina zurückführen und es dort, nachdem er selbst seinen Wohnsitz in dem völlig erneuten Tempel wieder bezogen hat, unter dem Szepter eines davidischen Königs und Hirten zu neuer Wohlfahrt und Herrlichkeit bringen. Als Motiv dafür gilt bei Ezechiel auschliesslich die Heiligkeit Jahves. Durch die Verstossung Israels hatte Jahve sich in den Augen der Völker, die ihn in den Sturz seines Volkes verwickelt glaubten, entheiligt. Die Schmach, welche er über sein Volk und namentlich über dessen Land gebracht hatte,

traf ihn selbst. Dieselbe von sich abzuwälzen, musste somit der Zweck der Erlösung sein. Darum wird auch in den Psalmen öfters gesagt: Jahve bringt das Heil um seines Namens willen. Doch genügte die einfache Wiederherstellung Israels dazu nicht. Hieraus erklärt sich die eigentümliche Vorstellung (Ez 38f.) von einem Angriff Gogs von Magog in einer unbestimmten Zukunft auf das dann wieder ruhig dahinlebende Israel. Mit grosser Heeresmacht wird dieser, dessen Name vielleicht von Gyges entlehnt ist (E. Meyer), mit dem Ezechiel aber gewiss nicht eine bestimmte Person, sondern den Vertreter der Jahve und Israel feindlichen Weltmacht bezeichnet, auf Jerusalem losstürmen, dann aber auch Jahve den Anlass bieten, ihn mit einem Schlage zu zerschmettern, sich selbst von dem Verdacht der Ohnmacht, welcher seit dem Siege der Chaldäer auf ihm lastete, zu befreien und seine alleinige Gottheit dadurch sonnenklar zu beweisen.

In den Zukunftserwartungen der nachezechielischen Zeit nimmt diese Vorstellung einer Endkatastrophe, durch welche in einem gewaltigen Zusammenstoss die heidnischen, zu diesem Zwecke verbündeten Reiche vernichtet, Israel dagegen zur endlichen Herrlichkeit gebracht werden soll, einen grossen Raum ein. Die messianische Hoffnung im weiteren Sinne spitzt sich wesentlich darin zu.

In engster Verbindung mit dieser Eschatologie steht bei Ezechiel das Bestreben, Israel innerlich und äusserlich eine Verfassung zu geben, welche den Ansprüchen der Heiligkeit Jahves genügte; konnte doch die Endkatastrophe nicht kommen, solange Israel sich nicht als ein heiliges Volk entfaltet hatte. Solch ein Verfassungsentwurf findet sich in den letzten Kapiteln des ezechielischen Buches. Dass er denselben mitten im Exil in der Art ausführte, beweist seinen festen Glauben an die dereinstige Rückkehr nach Palästina. Einesteils ganz in der Luft schwebend, mit historisch gewordenen Zuständen ebensowenig rechnend, wie mit der geographischen Lage, Land und Lage als tabula rasa betrachtend, anderseits aber mit seinen Vorschriften in die kleinsten Details des praktischen Lebens hinabgehend und sich dabei streng an das Durchführbare haltend, ist dieser Entwurf, wenn er auch niemals offizielle Gültigkeit hatte, doch wesentlich der Grund geworden, auf welchem in der Zeit Nehemias die Bildung der Gemeinde ca. 440 zu stande kam. Sowohl das sog. Heiligkeits- (nach Dillmann Sinai-)Gesetz, hauptsächlich in Lv 17—26, als auch der PC in seinen verschiedenen Schichten sind wesentlich nichts anderes als die freie, bald sich den Zeitverhältnissen mehr anpassende, bald auch das grosse Prinzip der in die Erscheinung tretenden Heiligkeit weiter durchführende Reproduktion des von Ezechiel Gegebenen. Wir

stehen hier am Eingang der grossen, in Babel begonnenen, in Palästina weiter fortgeführten gesetzgeberischen Arbeit, welche, auf dem Wege des Deuteronomiums fortschreitend, aber nicht mehr wie dieses durch soziale und politische Verhältnisse gehindert, Israel zu einer Kultusgemeinschaft, zur Bewahrerin der köstlichsten Güter der Menschheit gemacht, es aber zugleich auf einen Weg gebracht hat, der, weil er sich zu sehr in äusserliche Dinge verlor, sich schliesslich totlaufen musste. Wie viel altes Material dabei verwertet wurde, lässt sich schwer bestimmen; ebensowenig aber kann bestritten werden, dass auch das Alte in eine neue Fassung gebracht und einem neuen Zweck dienstbar gemacht wurde. Dabei handelte es sich vor allem um das in dem Kultus sich aussprechende Verhältnis zu Gott. Nicht nur politische Erwägungen wurden ganz beiseite gelassen — so trat an die Stelle des Königs die legitime, im Hause Zadoks festgelegte, sich im PC bald in dem aaronitischen Hohenpriester zuspitzende Priesterschaft; und man war fortan gegen die politische Lage: Unterwerfung unter die Seleukiden, Ptolemäer oder Römer, ziemlich indifferent, wenn man nur gottesdienstliche Freiheit hatte —, sondern auch die sozial-ethische Seite des Lebens, welche Amos in der absoluten Gerechtigkeitsforderung so nachdrücklich geltend gemacht hatte, wurde, wenn sie auch durch die prophetische Schrift immer wieder in Erinnerung gerufen wurde, hier nicht betont. Dagegen hatte das Gesetz in seinen verschiedenen Gestaltungen einen dreifachen Zweck: 1. durch eine grosse Menge sehr verschiedenartiger, mitunter symbolischer Verordnungen jedes Eindringen fremdartiger Einflüsse so gut wie unmöglich zu machen, 2. durch genaue Beobachtung zeremonieller Reinheit, sowie durch Verwehrung des freien Zutritts zu Jahve — man denke an den Jahves Tempel umgebenden Priesterkordon mit dem Hohenpriester an der Spitze und den Leviten als Basis — jeder Entweihung seines heiligen Namens entgegenzutreten, und 3. die Mittel anzugeben, um jede Störung der Gemeinschaft mit Gott innerhalb der Gemeinde aufzuheben. Die grosse Bedeutung, welche in dem Gesetze und demnach in dem ganzen nachnehemianischen Judentum den Opfern und namentlich den Sühnopfern in ihren verschiedenen Anwendungen zukommt, findet darin ihren Erklärungsgrund. Diese bildeten, als die notwendige Bedingung für eine fortwährende Bestätigung bzw. Wiederherstellung des neu geschlossenen, durch die Sünde und namentlich durch die Unreinheit des Volkes immer aufs neue gefährdeten Bundes, die Garantie für ein gutes Verhältnis zwischen Gott und dem Volke. Ohne dass man sich die Wirkung derselben theoretisch zurecht zu legen versuchte, kam in ihnen für das Bewusstsein

Israels der volle Ernst der Heiligkeit Jahves, aber auch die Gewissheit der Sündenvergebung zum Ausdruck; somit waren sie es vor allem, die dem Judentum den für das Christentum so äusserst wichtigen Charakter einer Versöhnungsreligion beilegten. Dabei bildete der alljährliche grosse Versöhnungstag das Hauptmoment. Von Ezechiel noch nicht erwähnt, wird derselbe in dem PC zum Schlussakt und Höhepunkt des das ganze Leben umrahmenden Opferdienstes gemacht. Dass dieser dabei einen ganz andern, bei weitem mehr rituellen Charakter bekam, als er früher hatte, liegt auf der Hand. Auf das „wie", das „wo" und das „durch wen", d. h. auf die Gesetzmässigkeit der Opfer kam es nun hauptsächlich an.

Doch war neben dem Opferdienst auch das zeremonielle Gesetz von nicht geringer Bedeutung. Es hatte die Wirkung, dass es, wie Smend (S. 326) richtig hervorhebt, das Leben mit einem förmlichen Netz überzog und es mit tausend Fäden an den göttlichen Willen festband. Dass es neben dem Segen einer ernsten, strengen, sich immer wieder vor Gott stellenden Lebensauffassung auch die Gefahren einer bloss formellen Kasuistik zur Folge hatte, hat sich in der Geschichte nur allzu deutlich gezeigt.

Ein ganz anderer Ton als aus der Predigt des Ezechiel klingt uns aus derjenigen seines wahrscheinlich nicht, wie man bis in die neueste Zeit ziemlich allgemein glaubte, in Babel, sondern irgendwo in Palästina lebenden Zeitgenossen, des sog. Deuterojesaja, des Verfassers von Jes 40—55, entgegen[1]. Während die Gotteserkenntnis ersteren zu einer entschiedenen Betonung des Gesetzes, d. h. der Organisation führte, tritt bei letzterem aus demselben Prinzip die Predigt eines umsonst geschenkten Heils in den Vordergrund, für welches die gläubige Annahme die einzige, dann aber auch unabweisbare Vorbedingung ist. Gerade hierin liegt seine Bedeutung für die israelitische Religion. Ebenso wie Ezechiel von der Heiligkeit Gottes ausgehend, fasst er dieselbe nicht nach ihrer formellen Seite, d. h. nach den Ansprüchen, welche sie an Israel stellt, sondern nach Art des 1. Jesaja, dem er auch die Bezeichnung Jahves als des Heiligen Israels entlehnt, nach ihrem innerlichen Wesen als die sittliche Majestät Es gibt keinen Propheten, der in dieser Beziehung so weit gegangen ist wie er, und der demnach nach der einen Seite die israelitische Religion so sehr in die Bahnen des universalistischen Monotheismus ge-

[1] Mit Recht werden in neuester Zeit die Kapitel 56—66 diesem Propheten abgesprochen. Duhm, Das Buch Jesaja, schreibt dieselben einem sog. Tritojesaja zu, der in der Zeit unmittelbar vor Nehemia gelebt haben soll; Cheyne nimmt für diese Kapitel eine Mehrheit von Verfassern an.

lenkt, anderseits aber auch die spezielle Aufgabe Israels so nachdrücklich betont hat. Was von früheren Propheten schon angedeutet war — man denke an die Verspottung des goldenen Stierbildes durch Hosea und die jesajanische Bezeichnung der Heidengötter als Elilim —, bei diesen aber mehr oder weniger isoliert auftrat, jedenfalls nicht mit voller Konsequenz durchgeführt wurde, wird hier das Prinzip der ganzen Welt- und Lebensanschauung. Bei Deuterojesaja ist Jahve nicht nur der Einzige dem gedient werden darf (Dekalog), oder der Einzigartige (Jesaja) oder der Einheitliche (Deuteronium), sondern der absolut Einzige. Als Gott Israels ist er zugleich Gott der Natur und der Geschichte, Schöpfer des Himmels und der Erde, Lenker alles Geschehens. In dieser Beziehung bahnt Deuterojesaja, ebenso wie Ezechiel, wenn auch auf andere Weise, dem PC den Weg. Nur ist in letzterem, dem historischen Plane dieses Werkes gemäss, das Verhältnis zwischen den beiden Termini ein verschiedenes; nach Deuterojesaja ist Jahve, der Gott Israels, der Weltschöpfer und Lenker; nach PC hat Gott, der Weltschöpfer, unter dem Namen Jahve sich Israels, seines Volkes, angenommen. Den historischen Anlass zu dieser deuterojesajanischen Gotteserkenntnis bildet der Siegeszug des aus unbekannter Ferne heranrückenden, dem Chaldäerreiche den Todesstoss versetzenden Cyrus. Während für die früheren Propheten Assur und Babel die Strafwerkzeuge in der Hand des auf sein Volk ergrimmten Jahve waren, steht der Perserkönig für Deuterojesaja in einem ganz andern Lichte. Er ist der von Jahve verordnete Befreier Israels, daher sein Hirte und Gesalbter, derjenige, der das Haus Jahves in Jerusalem wieder aufrichten wird. Hiermit tritt Cyrus wenigstens teilweise an die Stelle des messianischen Königs. Da Jahve der Gott aller Welt ist, kann sein Gesalbter als Vollstrecker seines Willens auch ein Weltherrscher sein. Doch bleibt Israel auch dabei der Zweck und Mittelpunkt des göttlichen Waltens. Bei Deuterojesaja tritt demzufolge die Frage in den Vordergrund, welches der Beruf Israels in der Welt sei. Ebensowenig wie der 1. Jesaja, dennoch aber diesen Gedanken nach seiner positiven Seite mehr ins Breite ausführend, erkennt er Israel eine politische Aufgabe zu. Als Volk ist Israel nichts, ein Würmchen ohne Gestalt. Dagegen ist es seine Ehre, die Unterweisung, das Recht, die Kenntnis Jahves zu besitzen; und es hat die Aufgabe, als Träger der Sache Jahves, dieselbe die darauf harrenden Völker zu lehren und somit ein Licht der Völker zu sein.

Dieser Gedanke findet seinen Ausdruck in der dem Deuterojesaja eigentümlichen Bezeichnung des Volkes als Ebed-Jahve, Knecht

Gottes. In neuester Zeit haben mehrere Gelehrten die sog. Ebed-Jahve-lieder, Jes 42 1—4 49 1—6 50 4—9 52 13—53 12, im Unterschied zu den andern Stücken, wo ebensogut von dem Ebed-Jahve die Rede ist, dem Deuterojesaja abgesprochen. Duhm betrachtet sie als jünger, jedenfalls nachexilisch, und meint, dass sie sich zwar an Deuterojesaja ebenso, wie an Jeremia und das Buch Hiob anlehnen, ihrerseits aber dem Deuterojesaja nicht bekannt sind, da er sonst auf sie hätte Rücksicht nehmen müssen. Wellhausen und Smend dagegen halten sie für älter und meinen, dass er sie als Themata zu seinen Predigten benutzt hat (Wellhausen S. 117) oder dass er sein Bestes ihnen verdankt (Smend S. 354). Doch beruht diese ganze Unterscheidung auf Verkennung der prophetischen Gedanken. Die Annahme Duhms, dass in den sog. Liedern an ein von seinen eigenen Landsleuten zum Märtyrer gemachtes Individuum, einen Thoralehrer, zu denken sei, — an welcher die Behauptung Bertholets[1] sich anschliesst: der Ebed-Jahve sei zwar nicht ein bestimmter geschichtlicher Thoralehrer, wohl aber der Thoralehrer schlechthin, Jes 53 1—11a aber als illustrierender Einschub auf den II Mt 6 genannten Eleasar zu beziehen — wird mit Recht von Wellhausen verworfen. Auch die von Sellin vorgetragenen Deutungen des Ebed-Jahve, erst auf Serubabel[2], später auf den Davididen Jojachin[3] haben keinen haltbaren Grund. Wohl ist eine gewisse Unklarheit in den von Deuterojesaja in Bezug auf den Ebed-Jahve gegebenen Ausführungen nicht abzusprechen. Dieselbe findet aber dadurch ihre Erklärung, dass Israel darin genommen ist bald nach seiner historischen Erscheinung, bald nach seiner Idee, d. h. wie es für Gott ist, ohne dass beide Gesichtspunkte überall scharf auseinander gehalten werden. Im ersteren Falle ist es das wirkliche, mit Sünden belastete, von Jahve abgefallene, unter selbstverschuldetem Elend seufzende Volk; im letzteren — in geistigem Anschluss an die Immanuelpredigt des 1. Jesajas c. 7 3 — das ideelle, von Gott gerufene und geliebte, dessen er immer wieder eingedenk ist und an dem er fortwährend sein Wohlgefallen hat. Doch bekommt gerade durch diese Doppelseitigkeit der betreffende Gedanke seine grösste Vertiefung. Als das ideelle Israel gedacht, hat der Ebed-Jahve einen Beruf nicht nur für die Völker, für welche er das Licht des Rechts und des Heils leuchten lassen muss, sondern auch für Israel

[1] Zu Jes 53; ein Erkärungsversuch (1899).

[2] Serubabel; ein Beitrag zur Geschichte der messian. Erwartung und der Entstehung des Judentums (1898).

[3] Studien zur Entstehungsgeschichte der jüd. Gemeinde nach dem babylon. Exil I (1903).

nach seiner gegenwärtigen Erscheinung, das er aus seiner Zerstreuung zu sammeln und zu Jahve zurückzubringen hat. Die Idee hat sich die Realität untertan zu machen. In der Predigt des stellvertretenden Leidens Jes 53 findet dieser Gedanke seinen klassischen Ausdruck. Während in der gesetzlichen Opfertheorie die Frage nach der Versöhnung der Sünder innerhalb der Gemeinde erledigt wird, gilt es hier die bei weitem bedeutendere Frage nach der Versöhnung des Volkes selbst seinem innerlichen Wesen nach. Dieselbe kommt dadurch zu stande, dass Jahve das Leiden seines Volkes, weil er es von seinem Knechte willig aufgenommen und getragen sieht, als genügende Strafe und somit als Sühne betrachtet. Wir begegnen hier dem Gedanken Jeremias in seiner vollen Anwendung auf das unter dem Bilde des Ebed-Jahve personifizierte Volk, dass die Unterwerfung unter das Gericht, im speziellen Fall den Tod, der einzige Weg ist, demselben seine tötende Wirkung zu nehmen, ihn somit zum Durchgange zum Heil. d. h. zum neuen Leben zu machen. Während bei Ezechiel die Auferweckung des Volkes von aussen her erfolgt (Ez 37), steht dieselbe hier als Auferstehung mit der Versöhnung in engster Verbindung. Gerade in dieser Beziehung ist Deuterojesaja mehr als irgend ein anderer Prophet der Vorläufer des Christentums. Er ist in doppeltem Sinne der Prophet der Erlösung: einmal, weil er die Befreiung durch Cyrus, also die baldige Wiederherstellung des Volkes, parallel der Erlösung aus Aegypten, weissagt; anderseits, weil diese Befreiung ihm die Versöhnung bedeutet, das Abgetragensein der Schuld, die gnadenreiche Aufhebung der Strafe und auf Grund davon das Wiederaufgenommensein in die Gunst Jahves. Dieser, den Ezechiel aus Jerusalem hinwegziehen sah, ist nach der Predigt des Deuterojesaja nahe daran, zu seinem Volke zurückzukehren. „Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott“ usw. „Steige hinauf auf einen hohen Berg, du Freudenbotin Zion, usw., sprich zu den Städten Judas: Da ist euer Gott“ (Jes 40 1ff. 9).

Wie grosse Bedeutung diese Gedanken für die jüdische Frömmigkeit haben, erhellt aus den zahlreichen Anklängen daran in dem Psalmbuche, das im allgemeinen als die Antwort der Gemeinde auf Gesetz und Propheten zu betrachten ist. Beispielsweise erwähnen wir den zuversichtlichen Glauben, dass aus jedesmaliger tiefer Not das Heil als eine göttlich-notwendige Gnadenfrucht hervorspriessen werde; die enge Verbindung zwischen Sündenvergebung und äusserlicher Rettung ebensowohl als die Empfindung, der Versöhnung noch nicht teilhaft zu sein, weil ja das Leiden noch anhält und man noch nicht angesichts der Welt zur Herrlichkeit kam; die immer wieder neu auf-

lebende Hoffnung, dass Jahve nun doch bald die Regierung wieder antreten und als Richter über, mehr aber noch für sein Volk auftreten werde; das Bewusstsein, welches sich oft ebenso energisch als scheinbar unmotiviert ausspricht, in allen seinen wechselnden Schicksalen, in Erniedrigung und Erhöhung, ein Zeuge der Völker, d. h. ein Prediger Jahves zu sein: sind es doch gerade diese und ähnliche Gedanken, welche sich nach verschiedenen Seiten wie auf jedem Blatte des Psalters hervordrängen.

§ 10. Die jüdische Gemeinde.

In der letzten Hälfte des 6. Jahrh. kam es in Juda für kurze Zeit zu einem neuen Aufschwung. Auf Anregung der Propheten Haggai und Sacharja wurde unter Leitung Josuas und Serubabels Hand gelegt an den Wiederaufbau des Tempels und derselbe im sechsten Jahre des Darius Hystaspis 516 vollendet Esr 6 15. Nach der gewöhnlichen Ansicht soll dieser Tatsache eine von Cyrus veranlasste Rückkehr einer grossen Menge Exulanten, zu denen auch Josua und Serubabel gehört hätten, vorhergegangen und die Fundamente des Tempels schon von diesen gelegt worden sein. In neuester Zeit ist nicht nur letzteres (Kuenen, Stade u. a.), sondern auch die damalige Rückkehr selbst in Zweifel gezogen worden (Kosters), hauptsächlich weil in den zeitgenössischen Nachrichten davon gar nicht die Rede ist, und dieselbe lediglich aus den Erzählungen des im allgemeinen wenig glaubwürdigen Chronisten, dem wir das Buch Esra-Nehemia in seiner gegenwärtigen Gestalt verdanken, belegt werden kann. Wenn auch historisch überaus wichtig, ist die betreffende Frage für die Geschichte der Religion ziemlich gleichgültig, da doch jedenfalls die Tatsache feststeht, dass vor wie nach 539 bis zur Mitte des 5. Jahrh. der Zustand in Juda äusserst traurig war und ein wesentlicher, von zurückgekehrten Exulanten geübter Einfluss sich nicht bemerken lässt. Auch der Tempelbau brachte darin keine eingreifende Aenderung; die auf Grund der Predigt Haggais und Sacharjas an diesen geknüpften Hoffnungen verwirklichten sich nicht; ein, aus den gegenwärtigen Geschichtsquellen freilich nur mangelhaft zu belegender Versuch, das Königtum unter Serubabel wieder herzustellen (Sellin), schlug fehl, und die grosse Katastrophe, welche die ganze Welt in Bewegung setzen, für Israel aber die messianische Zeit herbeibringen sollte, blieb aus. Nur so viel war gewonnen, dass wieder ein Mittelpunkt des Kultus da war und man sich somit zu der Wiederherstellung einer religiösen, hauptsächlich auf der Grundlage des Deuteronomiums beruhenden Organisation anschicken konnte. Indessen

scheint man dieselbe schon bald mit wenig Eifer betrieben zu haben; ist doch das wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des 5. Jahrh. stammende Buch Maleachi eine fortlaufende Anklage wegen Mangels an Ehrfurcht gegen Jahve, wegen des wenig ernsten Bestrebens, den Verpflichtungen ihm gegenüber nachzukommen, und wegen der Mutlosigkeit, welche angesichts der Gleichgültigkeit Jahves gegen Leben und Wohlfahrt des Volkes sogar die Frommen befallen hatte. Dem gegenüber predigt der Prophet die Erscheinung Jahves zum Gerichte in erster Linie über Israel selbst und erhebt mit Rücksicht darauf die Forderung einer gründlichen, wenn auch hauptsächlich in kultischen und zeremoniellen Beziehungen gesuchten Bekehrung, welche einerseits das Gericht zu ertragen befähigen, anderseits aber auch, durch Elia, den Wegbereiter und Boten Jahves, eingeleitet, die Erscheinung Jahves erst möglich machen werde. Wie notwendig dieselbe war, erhellt aus Beschreibungen, wie sie z. B. das aus dieser Zeit stammende Kapitel Jes 59 bietet.

Mit Nehemia brach eine andere Zeit an. Er war ein Mann, nicht des Worts wie die Propheten, sondern der Tat, und eines solchen bedurfte es. Zuerst königlicher Mundschenk in Susa, dann persischer Statthalter in Juda, stellte er seine ungemein grosse staatsmännische Klugheit und sachverständige Tatkraft in den Dienst des verfallenen Judentums. Mit ungeheurer Anstrengung und Beharrlichkeit gelang es ihm, hier neues, reges Leben zu wecken, ungeachtet grossen, offenen und geheimen Widerstandes die Mauern Jerusalems wieder aufzubauen, der verlassenen, grossenteils in Trümmern liegenden Stadt eine ihm wenigstens teilweise mit Leib und Seele ergebene Bevölkerung zuzuführen, mit Aufopferung eigener Interessen soziale Missstände zu beseitigen, bei den herabgekommenen, von ihrer Umgebung aufs tiefste verachteten Juden das Bewusstsein, das Volk Jahves zu sein, wieder rege zu machen, kurz einen Zustand konzentrierten, kräftigen Volks- oder besser Gemeindelebens hervorzurufen, welcher in den späteren Jahrhunderten auch unter mannigfachen Stürmen nicht verloren gegangen ist.

In der Verfolgung seines Zieles fand er in dem Schriftgelehrten Esra eine kräftige Hilfe. Ueber das Verhältnis beider Männer namentlich in chronologischer Hinsicht, herrscht in neuester Zeit grosse Unsicherheit. Nach der gewöhnlichen, auf den Nachrichten der Bb. Esra und Nehemia in ihrer gegenwärtigen Gestalt beruhenden Vorstellung war Esra schon im Jahre 458, also 13 Jahre vor Nehemia, mit einer ansehnlichen Menge Exulanten aus Babel nach Juda gekommen und hatte schon damals den übrigens fehlgeschlagenen Versuch gemacht,

durch gewaltsame Auflösung der mit nichtjüdischen Frauen geschlossenen Ehen eine sowohl geistige als leibliche Absonderung der echtjüdischen Gemeinde, der gola von dem ʿam haʾareṣ durchzuführen. Dann aber war a. 445 Nehemia gekommen, und jetzt wurde, nachdem durch den Mauerbau der inneren Absperrung eine äussere vorhergegangen war, die von Esra beabsichtigte Reform wieder aufgenommen und namentlich durch die feierliche Einführung des von Esra aus Babel mitgebrachten Gesetzbuches durchgeführt. Doch kam der dadurch ins Leben gerufene Zustand während der Abwesenheit des 432 nach Persien abgereisten Nehemia wieder sehr in Unordnung, und es kostete letzteren nach seiner Rückkehr grosse Mühe, die einmal beschworenen Gesetzesbestimmungen wieder zu Ehren zu bringen. Die Vertreibung angesehener Priester, unter ihnen sogar des Enkels des Hohepriesters Eljasib, war dazu erforderlich. Gegen diese Vorstellung sind namentlich von Kosters[1] mit Berufung auf die in den Bb. Esra und Nehemia verwerteten „Denkwürdigkeiten" dieser Männer schwerwiegende Einwendungen erhoben worden. Mit grossem Geschick hat Kosters die Ansicht verteidigt, dass unter völliger Umkehrung der gewöhnlich angenommenen Reihenfolge der Aufbau der Mauern, die vorläufige Organisation des Gemeinwesens und die Ordnung der sozialen und kultischen Angelegenheiten, dann aber auch die Reise Nehemias nach Persien und seine Rückkehr nach Juda vor der Ankunft Esras mit seiner Gola in Jerusalem anzusetzen sei. Diese sei gerade durch Nehemia während seiner Abwesenheit aus Juda veranlasst worden. Erst später sei dann, nach dem fehlgeschlagenen Versuch Esras, das ganze Volk zu einer durch Lösung der Mischehen bezeugten Trennung von der heidnischen Umgebung zu begeistern, unter heftigem Widerspruch etlicher Vornehmen und Priester die eigentliche Gemeinde, der ḳahal, im Gegensatz zu dem ʿam haʾareṣ gebildet und das Gesetz eingeführt worden. Mag auch diese Auffassung noch manchen Bedenken unterliegen, nicht zu verkennen ist, dass sie namentlich mit Rücksicht auf verschiedene Details in den Erzählungen Esras und Nehemias grosse Wahrscheinlichkeit hat. In Bezug auf die Religionsgeschichte ist der grosse Unterschied, dass nach dieser Ansicht das Neuaufleben Israels nicht nur zur Zeit Haggais und Serubabels, sondern auch zur Zeit Nehemias viel mehr, als man gewöhnlich meint, aus der Mitte der in Juda Zurückgebliebenen hervorgegangen ist. Doch sind auch so die eigentliche Gemeindebildung wie die Einführung der Gesetzesherrschaft, somit die beiden Charakteristika der nachnehemianischen Zeit unter

[1] Het herstel van Israël in het perzische tijdvak (1894).

babylonischem Einfluss, d. h. unter dem Einfluss der Gola, zu stande gekommen.

Nehemia war mit Regierungsgewalt bekleidet. Ungeachtet des enormen Unterschiedes der Zeitverhältnisse, der Stellung, des Charakters, der Glaubensüberzeugungen u. dgl. ist seine Bedeutung in mancher Hinsicht mit der Davids zu vergleichen. Wie dieser der Vater des israelitischen Staates, so ist er der Gründer der jüdischen Gemeinde. Auch wetteifert er mit ihm in der Hingebung an den bei David israelitisch, bei ihm selbst jüdisch gefärbten Jahvismus. Jedenfalls darf er unter die bedeutendsten Männer Israels gerechnet werden.

Doch hat für die innere, mehr theologische Entwicklung der israelitischen Religion auch Esra grosse Bedeutung. Während Soferim schon früher als Hof- und Staatsbeamte, wie im allgemeinen als Schreiber oder Schriftsteller vorkommen, ist Esra der erste, dem dieser Name auf religionsgeschichtlichem Gebiete zukommt. Als solcher ist er, während er selbst auf den Schultern Ezechiels steht, der Vater dieser grossen Menge Männer, die in den folgenden Jahrhunderten unter dem Namen Schriftgelehrte die eigentlichen Gesetzgeber, Schriftsteller und Theologen des Judentums sind. In der Chronik bilden sie schon einen geordneten Stand; in der jüdischen Ueberlieferung werden sie als die Nachfolger und Erben der Propheten betrachtet, die späteren Träger der von Moses hergeleiteten ἀκριβὴς διαδοχή. Wie den Propheten seine religiöse und moralische, so verdankt ihnen der Jahvismus seine intellektuelle Grösse. In ihrer kompilatorisch-gesetzgeberischen Arbeit haben sie Staunenswertes geleistet. Noch zur Zeit Jesu waren sie die eigentlichen geistigen Herrscher des Volks. Dass sie dabei ein von den politischen Wirrsalen ganz unabhängiges Arbeitsfeld hatten, konnte nur ihrem Einfluss zu gute kommen. Ihre Bedeutung kann nicht leicht überschätzt werden.

Die esra-nehemianische Wirksamkeit war der Schlussakt der deuteronomischen Bewegung; dieselbe wurde dadurch zum Ziele geführt. Ein Kreis war gebildet, der in bewusstem Gegensatz zu der ihn umringenden heidnischen Welt in seinem ganzen Sein und namentlich in seinem Kultus die Einheit, Heiligkeit, Herrschaft und Gnade Gottes zum Ausdruck bringen sollte. Dem prophetischen Ideale war zwar damit eine greifbare Gestalt gegeben, dasselbe aber dadurch zugleich seines geistigen Charakters beraubt und zu einem in seiner Aeusserlichkeit bis zur Unkenntlichkeit entstellten Schattenbilde herabgedrückt. Die Form drohte den Inhalt zu überwuchern, die Einrahmung das Wesen, Ezechiel den Deuterojesaja. Der Staat war zur Kirche geworden; die Kirche wurde wieder zum Staat. Mit Recht bemerkt

Wellhausen (S. 138f.), dass Worte wie šophar = Trompete, teru'a = das Lärmblasen, ṣaba' = Dienst (am Heiligtum wie im Heere) u. dgl. aus dem Gebiet des Heeres- und Kriegsdienstes auf das des Kultus übertragen wurden. Für die oben erwähnte Aenderung ist das bezeichnend. Doch ist namentlich eine Vergleichung der älteren Samuelis- und Königsbücher mit der als historisches Werk wenig brauchbaren, dagegen als Spiegel ihrer Zeit ausserordentlich wichtigen Chronik in dieser Beziehung äusserst lehrreich. Die Leviten treten da an die Stelle der königlichen Leibwache, nicht politische, sondern religiös-kultische Erwägungen geben den Ausschlag. Der ganze Abstand zwischen der früheren und späteren Zeit wird darin offenbar.

Für die diesen kirchlichen Staat zusammenhaltende Verfassung hat Flavius Josephus zum ersten Male den Ausdruck Theokratie gebraucht. Man hat sich gewöhnt denselben in freiem, mehr geistigem Sinne auf die israelitische Religion im allgemeinen anzuwenden, weil ihre Eigenart in der Anerkennung Jahves als des einzigen Gebieters und Königs auf jedem Lebensgebiet liegt. Menschliche Gebieter, seien es Richter, Aelteste oder Könige, Unterdrücker oder Befreier, Fremde oder Eigene, stehen unter seiner Oberherrschaft und haben nur Berechtigung, solange sie als seine, von ihm mit Regierungsgewalt bekleideten Stellvertreter betrachtet werden können. Doch ist das nicht die historische Bedeutung des Wortes. Nach dieser ist Theokratie = Hierokratie, d. h. nicht ein König, sondern ein Priester hat die Macht in Händen. Das Wort steht so mit Bezeichnungen wie Monarchie, Oligarchie, Despotie u. dgl. auf einer Linie.

Einen freilich wenig bedeutenden Nebenbuhler bekam die jüdische in der um diese Zeit gestifteten samaritanischen Gemeinde, deren Mittelpunkt der Tempel auf dem Berge Garizim in der Nähe Sichems war. Wahrscheinlich wurde derselbe von Sanballat, dem grossen Widersacher Nehemias, für seinen Schwiegersohn errichtet, den, wie oben erwähnt, Nehemia aus Jerusalem vertrieben hatte Neh 13 28. Obgleich die Samaritaner sich selbst als die legitimen Söhne Israels bezeichneten, so haben sie doch für die Religion keine wesentliche Bedeutung. Von den Juden übernahmen sie den Pentateuch, wahrscheinlich nicht sofort und in Anbetracht des altertümlichen, objektiven und farblosen Charakters dieses Gesetzbuches[1], sondern später, weil sie eine offizielle, göttlich sanktionierte Basis für ihren Kultus nicht entbehren konnten. Da sie namentlich im Anfange die mit dem jüdisch-gesetzlichen Treiben unzufriedenen Elemente an sich zogen,

[1] Wellhausen S. 148.

wirkten sie mittelbar zur Befestigung der jüdischen Gemeinde mit. Dass die Chronik das frühere Nordreich als ein heidnisches Land erwähnt, erklärt sich aus der feindseligen Stimmung der Juden gegen die Samaritaner. Durch etliche politische Konflikte geschürt, war diese Stimmung noch zur Zeit Jesu die herrschende. Im Jahre 120 v. Chr. wurde der Tempel auf dem Garizim von Johannes Hyrcanus zerstört.

Dagegen breitete die jüdische Gemeinde sich innerlich und äusserlich aus. Aus der Chronik lässt sich folgern, dass Gesetzeslehrer die verschiedenen Teile des Landes durchzogen und im allgemeinen eine gute Aufnahme fanden. Dass sie später auch ausserhalb Palästinas arbeiteten, ist bekannt. Auch das nördlich von den Samaritanern gelegene Galiläa schloss sich der jüdischen Gemeinde an. Wie verschieden das Verhältnis hie und da war, erhellt übrigens aus II Chron 30 10 f.

Während der Tempel zu Jerusalem an Bedeutung stieg und das Tempelpersonal eine immer festere Organisation erlangte, wurden daneben an allen Orten des Landes Synagogen als ebensoviele Mittelpunkte geistigen Lebens erbaut. Für die Konsolidierung des Gesetzes unter dem Volke leisteten diese der damaligen Gotteserkenntnis in gewissem Masse den gleichen Dienst, wie die Bamoth dem älteren Jahvismus. Sie brachten die ihrem Prinzip nach immer mehr transzendent werdende Religion dem Volksleben nahe. Auch unter politischen Trübsalen und mannigfachen Lokalfehden erstarkte dadurch das Bewusstsein der Berufung durch Jahve und demzufolge das Selbstgefühl. Viele Psalmen datieren gewiss aus dieser Zeit; sie legen das Zeugnis echter Frömmigkeit ab.

Eines der für alle Zukunft bedeutsamsten Erzeugnisse der nachnehemianischen Zeit ist zweifelsohne der Kanon. Auch dafür hatte das Deuteronomium den Grund gelegt. Schon während des Exils scheint man dasselbe mit älteren, teils geschichtlichen, teils gesetzgeberischen Werken verbunden zu haben, während andere ein deuteronomisches Gepräge erhielten oder nach deuteronomischen Prinzipien umgearbeitet wurden, so die Bücher der Richter und Könige. Zu dem erweiterten deuteronomischen Gesetzbuch kamen nun jüngere Gesetzessammlungen hinzu. Eine der wichtigsten derselben war ohne Zweifel das von Kayser mit dem Namen Ezechiel belegte sog. Heiligkeits- oder nach Dillmann Sinaigesetz, namentlich Lv XVII—XXVII. Endlich wurde das Ganze in einen historischen, dem PC entlehnten Rahmen gebracht. Ebenso wie die ihm zu Grunde liegenden Sammlungen trug dasselbe den Namen torath Moše und bildete als solches die erste Bibel der Juden. In der Annahme, dass dieses ganze Werk schon von Esra eingeführt sei, kann man Wellhausen nicht bei-

stimmen. Dagegen scheint es, wie aus der Chronik hervorgeht, jedenfalls vor dem Ende des 4. Jahrh. in seiner gegenwärtigen Gestalt fertig gewesen zu sein. Nur die Diaskeue währte noch lange Zeit fort. Doch hatte mit dem Abschluss des Pentateuchs die gesetzgeberische Arbeit selbst noch keinen Abschluss erreicht. Ihm folgten Mischna und Gemara und, als auch diese eine feste Gestalt bekommen hatten, die Tosephta.

Eine zweite Sammlung der Heiligen Schrift bildeten die Nebiim. Was von der älteren, sei es geschichtlichen, sei es prophetischen Literatur bewahrt geblieben war, wurde mit jüngeren, durch die Zeitverhältnisse veranlassten Stücken zusammengenommen, geordnet und in ein aus verschiedenen Teilen bestehendes Ganze untergebracht. Dass die älteren Stücke dabei eine umfassende Ueberarbeitung erfuhren, lässt sich nachweisen; doch ist es schwer, eine einigermassen scharfe Grenze zu ziehen. Als Hauptprinzip namentlich für die Bearbeitung älterer Stücke darf angenommen werden das Bestreben: erstens die Geschichte in den Dienst der religiösen Belehrung zu stellen, zweitens die Gegenwart entweder als Strafe oder als Zeichen göttlicher Gunst, jedenfalls aber als Anordnung Jahves kenntlich zu machen. Wie in dem Gesetze eine unwillkürliche Antedatierung bestimmter Verordnungen und Zustände die Folge davon war, so hier die Eintragung neuer Weissagungen in die älteren Schriftstücke. Dabei ging man von der Voraussetzung aus, dass, da die Weltgeschichte sich nach einem göttlichen Plane abspielte, derselbe im voraus den Propheten mitgeteilt worden sei, wenn es auch in ihren geschriebenen Weissagungen nicht mehr zu lesen wäre. Doch kamen auch mehrere Stücke von zeitgenössischen, wenn auch anonym gehaltenen Propheten hinzu; so Jes 24—27 34 35 Joël Sach 9—14 Jona u. a. Mit wenigen Ausnahmen unterscheiden diese sich von den älteren durch ihren mehr apokalyptischen Charakter. Während diese in erster Linie für die Gegenwart berechnet sind, aus ihr hervorspriessen und auf sie einzuwirken suchen, ist das mit jenen nicht oder in viel geringerem Masse der Fall. Für sie sind die aus der älteren Prophetie übernommenen Zukunftserwartungen schon bestimmte, mehr oder weniger feststehende Grössen, welche mit grösserer oder geringerer Freiheit auf die nächste oder weitere Zukunft angewendet und ihrem Inhalt gemäss als Verheissungen oder Drohungen verwertet werden. Doch fehlt ihnen noch das der späteren Apokalyptik eigentümliche, in dem Alten Testament zum ersten Male bei Daniel vorkommende pseudepigraphische Moment. Ihr Wert liegt hauptsächlich in der überall aufblitzenden, sich oft schon in der Form kundgebenden Gewissheit von der Nähe des Heils. In dieser

Beziehung mit vielen Psalmen auf einer Linie stehend, sind sie messianisch, ob sie nun von einem persönlichen Messias reden (Sach 9) oder nicht (Jes 24ff. Joël). Uebrigens ist für die Geistesstimmung dieser Zeit namentlich die Aufnahme des Buches Jona in den Prophetenkanon bezeichnend. Gegenüber dem immer aufs neue wieder auflodernden Hass gegen die der Gemeinde feindselige, dieselbe fortwährend bedrückende Welt, der sich in der leidenschaftlichen Bitte um das Kommen des Gerichts und um Rache Luft gibt, wie das in manchen Psalmen der Fall ist, vernehmen wir hier die ein jüdisches Ohr im allgemeinen fremdartig anmutende Predigt der Langmut und Barmherzigkeit Gottes auch gegenüber der heidnischen Welt, da er ja auch diese gemacht habe. Einen direkten Gegensatz zu diesem Prophetenbüchlein bildet das schliesslich noch unter die Ketubim aufgenommene Buch Esther.

Eine etwas genauere Zeitbestimmung lässt sich für diese jüngeren Prophetenbücher nicht geben. Wahrscheinlich stammen mehrere derselben aus der griechischen Zeit; die Verlegung von Sach 9ff. in die makkabäische Periode (Wellhausen) ist dagegen nicht zu empfehlen; im Anfang des 2. Jahrh. scheint vielmehr die Sammlung der Propheten abgeschlossen gewesen zu sein. Als heilige Schrift bildete sie die Ergänzung des Gesetzes.

Eine dritte Sammlung, unter dem Namen Ketubim, hat mit den beiden ersten niemals auf einer Linie gestanden. Bemerkenswert ist, dass, während im Volksleben das Aramäische allmählich das Hebräische verdrängte, letzteres seine Beibehaltung als heilige Sprache gerade der Bibel verdankt. Freilich trug dieser Unterschied auch viel dazu bei, dass die Religion in den Kreisen des Volkes in wachsendem Masse ihre Lebenskraft einbüsste und die Wertung derselben als einer besonderen Angelegenheit der Schriftgelehrten mit eigener Sprache gefördert wurde; mussten doch die heiligen Schriften nach der Verlesung in die Landessprache übertragen werden (Targumim).

§ 11. Judentum und Hellenismus. Die jüdische Frömmigkeit.

Während der zweiten Hälfte der persischen Oberherrschaft, vom Ende des 5. bis zum Ende des 4. Jahrh., war die jüdische Gemeinde innerlich und äusserlich in einer ruhig und rasch fortschreitenden Entwicklung begriffen gewesen. Dagegen hatte sie in der Berührung mit der griechischen Welt, welche um das Ende des 4. Jahrh. anfängt, eine harte Probe zu bestehen. Was in früherer Zeit der Zusammenstoss mit der kanaanitischen Kultur für den alten Israelitismus gewesen war, das war mutatis mutandis diese Berührung für das Juden-

tum. Für seinen welthistorischen Beruf hat es kein bedeutenderes Ereignis gegeben. Es galt hier einerseits die Bewährung seiner in das ganze soziale Leben verflochtenen religiösen Eigenart gegenüber einer in vielen Beziehungen überlegenen Kultur, anderseits die völlige Selbsthingabe in den Strom eines unbeschränkten Universalismus.

Der Eroberungszug Alexanders des Grossen und die nach dessen Tode folgenden endlosen Revolutionen und Kriege brachten für die Juden äusserlich bloss eine Aenderung des politischen Regiments mit sich. Mit geringen Ausnahmen standen sie von 320 bis 198 durchgehends unter der Oberherrschaft Aegyptens. Von da an gehörten sie zum syrischen Reiche. Für die Religion hatte weder das eine noch das andere wesentliche Bedeutung. Sie genossen eine verhältnismässige Ruhe, und da sie ihrerseits sich jedes Eingreifens in den Lauf der Dinge enthielten, blieben sie auch unter der Vorsteherschaft ihrer Hohepriester vollkommen frei in der Verwaltung ihrer eigenen geistlichen Angelegenheiten. Von grosser Bedeutung war es dagegen, dass infolge der von Alexander angeregten Völkerbewegung die ganze Welt sich auf eine Weise und in einem Masse für sie öffnete, wie niemals vorher. Alexander hat den grossartigen Plan gehegt, ein Weltreich zu stiften, das nicht nur durch Einheit der Herrschaft, sondern auch durch Einheit der Sprache, Sitte und Bildung zusammengehalten würde. Auch die Juden wurden hineingezogen. Für ihre Religion kommt dabei zweierlei in Betracht: 1. das Vordringen des Griechentums in Palästina selbst; 2. der mächtige Aufschwung, welchen die Diaspora nahm.

Schon früher, namentlich seit dem Exil hat es Juden ausserhalb Palästinas gegeben, nie aber in so ungeheurer Menge wie jetzt. Vieles wirkte dazu mit. Es entstanden jüdische Kolonien im Osten und Westen. Die Niederlassungen von Juden in den hellenistischen Städten, namentlich in den neu errichteten, wurden mit allen möglichen Mitteln von den Fürsten begünstigt, bisweilen auch zwangsweise betrieben. Die Juden selbst fühlten sich durch Handelsinteressen in alle Welt hinausgelockt. Dabei zeigte sich ihre ungemein grosse Gewandtheit, sich den Forderungen des Weltverkehrs anzupassen. Wie sie früher Hirten, dann bei veränderter Lage Ackerbauern gewesen waren, so wurden sie nun Geschäftsleute und Händler. Hauptstadt und Zentrum dieser Diaspora war das neu gegründete Alexandria, doch fand man sie bald an allen Orten der Welt. Dass sie dabei die griechische Art und Sprache annahmen, wenn auch nur als Gewand ihres jüdischen Wesens, liegt auf der Hand. Doch litt letzteres darunter nicht. Mit unlösbaren Fäden der Liebe und Verehrung fühlten die Juden

der Diaspora sich an den Tempel zu Jerusalem und seinen Kultus gebunden. Mit grosser Gewissenhaftigkeit entrichteten sie ihre Abgaben an ihn; und je weiter sie von ihm entfernt waren, desto höher stieg er in ihrer Schätzung, desto glänzender wurde der Nimbus, der ihn in ihren Augen umstrahlte. In dieser Beziehung kann der ca. 160 von Onias IV. nach dem Muster des jerusalemischen erbaute Tempel zu Leontopolis, wenn da auch bis 73 n. Chr. ein förmlicher jüdischer Kultus unterhalten wurde, nur als Auswuchs betrachtet werden. Den Zusammenhang mit Jerusalem störte er nicht, und sogar die ägyptischen Juden sahen ihn nicht als vollberechtigt an.

Dagegen kam die Richtung, in welcher die israelitische Religion sich seit dem Exil und namentlich seit Esra entfaltet hatte, ihrer Beibehaltung in der Diaspora zu gute. Der Monotheismus konnte überall gepflegt, Synagogen überall errichtet, das Gesetz, wenn auch nicht immer in der von manchem Frommen gewollten peinlichen Strenge, doch seinen allgemeinen Prinzipien nach überall beobachtet werden. Die Bande, welche den Jahvismus längere Zeit an den Boden Kanaans gefesselt hatten, waren gelockert, und die Bedingungen vorhanden, dass die Volksreligion sich zur Weltreligion entwickelte. Nur das Fahrzeug mangelte, aber der Hellenismus lieferte dasselbe.

Unter der Regierung des Ptolemäus II. Philadelphus (283—247) wurde die Thora, wahrscheinlich mehr aus literarischen, als aus religiösen Motiven ins Griechische übertragen. Es folgten bald Uebersetzungen der Propheten und Ketubim. Andere Werke, teils aus dem Hebräischen übersetzt (Jesus Sirach, 1 Makkabäer u. a.), teils sofort griechisch verfasst (Weisheit Salomos, Zusätze zu Daniel, Esther u. a.) kamen hinzu, und das Ganze wurde von den Juden der Diaspora als ihre Bibel rezipiert. Die Bedeutung, welche dieser für die Ausbreitung, sowie im allgemeinen für die Weiterentwicklung des Judentums und im Anschluss daran somit auch für das Christentum zukommt, kann nicht zu hoch angeschlagen werden. Schon ihr Name, Septuaginta, ist in dieser Hinsicht charakteristisch. In dem Briefe des Pseudo-Aristeas wird derselbe von der Zahl der Uebersetzer abgeleitet, und diese Auffassung ist bis in die neueste Zeit landläufig geblieben; doch scheint er vielmehr in Bezug auf die 70 Völker von Gen 10 als Universal- oder Weltbibel gemeint zu sein; war doch das Griechische, wenn es sich hier auch um ein sehr barbarisches Griechisch handelt, die kosmopolitische Sprache. Wie grossen Wert man dieser Uebersetzung beilegte, erhellt aus der Tatsache, dass dieselbe längere Zeit auch in Palästina allgemein gebraucht und als die Bibel angesehen wurde. Einzig der Umstand, dass die Christen in ihrem

Streit gegen das Judentum sich regelmässig auf sie beriefen, war die Ursache, dass die Juden sie fallen liessen. Nur durch die christliche Kirche ist sie für uns erhalten worden.

Durch diese Uebersetzung war eine neue Sprache, ein in jeder Beziehung von unzähligen Hebraïsmen durchwobenes Griechisch geschaffen, welches als das wirksame Instrument der hellenistischen Zivilisation zu betrachten ist und dem die christliche Theologie ihre spezifische Terminologie grösstenteils verdankt. Ueber die reichhaltige Literatur, welche in dieser Sprache geschrieben ist[1], haben wir hier nicht zu handeln. Ihren endgültigen Höhepunkt erreicht dieselbe in den für die älteste christliche Theologie so überaus wichtigen Schriften des alexandrinischen Philosophen Philo Judäus (Anfang der christlichen Aera).

In religiöser Hinsicht liegt die Bedeutung dieser Zivilisation, welche im allgemeinen als die Verschmelzung der orientalischen und occidentalischen Kultur bezeichnet werden kann, in der engen Verbindung jüdischen Glaubens und griechischer Philosophie, durch welche man einerseits den Inhalt des ersteren in den Formen und mit den Mitteln der letzteren aller Welt zugänglich machen wollte, anderseits die Lehren früherer Philosophen sowie die tiefsinnigsten philosophischen Systeme mittelst einer allegorischen Schriftauslegung, welche ihrerseits wieder die Theorie einer absoluten, sich auf die kleinsten Schriftzeichen erstreckenden Inspiration zur Voraussetzung hatte, als in der Bibel enthalten und von Moses und den Propheten schon längst gepredigt darzustellen suchte. Dass der jüdische Glaube, bei fast völliger Abstreifung seines partikularistischen Charakters, doch seinem eigentlichen Wesen nach darunter nicht verloren ging, ist der beste Beweis für die ihm trotz jeder Verunreinigung fortwährend einwohnende innere Lebenskraft.

Nicht weniger freilich offenbarte dieselbe sich in der Anziehungskraft, welche trotz aller Missachtung und Verhöhnung von seiten der griechischen Welt von dem jüdischen Glauben ausging, und der die so äusserst merkwürdige Erscheinung des Proselytismus, d. h. des Anschlusses zahlreicher Nichtjuden an die jüdische Gemeinde, ihre Entstehung verdankt. Namentlich der Monotheismus und die Abzweckung des jüdischen Glaubens auf das praktische Leben, sowie sein sittlicher Ernst scheinen die Triebkräfte dabei gewesen zu sein. Doch gab es verschiedene Grade, in welchen dieser Anschluss voll-

[1] Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C., II. S. 694—882.

zogen werden konnte. Neben solchen, die sich der Beschneidung unterwarfen, dadurch aber auch sich zur Beobachtung des gesamten Zeremonialgesetzes verpflichteten und auf Grund davon in die Gemeinde aufgenommen wurden (richtige Proselyten, gewöhnlich „Proselyten der Gerechtigkeit" genannt), standen andere („gottesfürchtige" Heiden, „Proselyten des Tores"), welche sich zu dem Monotheismus und der bildlosen Verehrung Gottes bekannten, den Sabbat hielten und die Synagoge besuchten, sich jedoch in der Beobachtung des Zeremonialgesetzes auf gewisse Hauptpunkte beschränkten und somit auch nicht wirklich der Gemeinde beitraten. Die Zahl solcher Proselyten scheint ungeheuer gewesen zu sein. Dass gerade sie das wichtigste Kontingent an Heidenchristen lieferten, ist begreiflich.

Während die jüdische Religion in der Diaspora unter dem Einflusse des Hellenismus ihre eigenen Wege verfolgte, konnte sie sich auch in der Heimat diesem Einflusse nicht verschliessen. In vollen Strömen hatte sich das Griechentum auch über Palästina ergossen. Neue Städte mit griechischer Bevölkerung waren gegründet[1] und in den bestehenden griechische Kolonien errichtet. Griechisches Wesen und griechische Sprache drangen auch in Palästina überall durch.

Die Stimmung der jüdischen Gemeinde dem Hellenismus gegenüber, welcher sich hier freilich mehr von seiner weltlich-frivolen als von seiner philosophisch-ernsten Seite zeigte, war eine geteilte. Bei den oberen Ständen fand er im allgemeinen ein freundliches Entgegenkommen. Schön sagt Wellhausen (S. 196): „der glänzende Firniss der fremden Kultur blendete sie; der Luxus und das Vergnügen zog sie an; die Welt ladete ein, und sie setzten sich mit an den Tisch." Im Anfange des 2. Jahrh. muss so der Hellenismus in Palästina schon erhebliche Fortschritte gemacht haben. Als Jason 175 gegen seinen Bruder Onias III. wegen des Hohepriesteramtes intriguierte, bot er dem syrischen König Antiochus IV Epiphanes (175—164) nicht nur grosse, aus dem Tempel genommene Geldsummen an, sondern er bat ihn auch ihm die Errichtung eines Gymnasiums in Jerusalem zu gestatten und zu genehmigen, dass er die Einwohner Jerusalems als Antiochener aufschreibe, m. a. W. dass er ihnen das antiochenische Bürgerrecht verkaufe. Ausserdem bezeugte sich die Vorliebe für die hellenische Kultur in der Abschaffung gesetzlicher Einrichtungen, welche als lästig und barbarisch empfunden wurden, sowie in der Einführung griechischer Gewohnheiten, wie Wettspiele u. dgl.

Diesem Prozess der Hellenisierung, der, hätte er einen ruhigen

[1] Siehe die Liste derselben aus der römischen Zeit bei Schürer II 50—131.

Fortgang gehabt, schliesslich das Judentum in ein synkretistisches Heidentum aufgelöst hätte, wurde durch den Unverstand und die Roheit des eben genannten Antiochus Epiphanes wider dessen Willen Einhalt geboten; meinte dieser doch, nachdem er durch den Zwist der jüdischen Aristokratie einen Anlass bekommen hatte, in die Angelegenheiten der Gemeinde einzugreifen, durch gewaltsame Abschaffung des jüdischen Kultus und Verbot aller jüdischen Satzungen bei Todesstrafe, wobei er namentlich die Sabbatfeier und die Beschneidung im Auge hatte, das Werk der Hellenisierung Judas mit einem Schlage zur Vollendung bringen zu können. Jerusalem sollte eine griechische Stadt werden. Auf dem Brandopferaltar im Tempel wurde ein heidnischer Altar erbaut, der „Greuel des Entsetzens" von Dan 11 31 12 11, und der Tempel selbst dem olympischen Zeus geweiht (168). Die sich widersetzende Bevölkerung wurde hingemordet, die Mauern niedergerissen und in die zu einer starken Burg umgebaute Davidstadt eine syrische Besatzung gelegt. Eine förmliche Religionsverfolgung fing an; doch war es eben diese, welche das Judentum rettete.

Während die tonangebenden Kreise sich dem Hellenimus zuwandten, hatte es von Anfang an viele gegeben, welche nicht mit dieser Strömung schwimmen wollten, sondern mit aller Kraft an dem gesetzlichen Judentum festhielten. Durch die herrschende Richtung in den Hintergrund gedrängt, waren sie so ziemlich zu einer Sekte geworden, welche, mit dem Namen Chasidim (Asidaioi, Fromme) bezeichnet, sich durch ihre Gesetzestreue und ihr Festhalten am väterlichen Glauben kennzeichnete, in den öffentlichen Angelegenheiten aber ganz zurücktrat. Mit der Verfolgung wurde das anders. Da traten sie in die Bresche und zogen durch ihre Bekenntnistreue und ihren freudigen Märtyrermut die breite Masse des Volks, welches seinen Führern bis jetzt freie Hand gelassen hatte, selbst aber seinen Glauben und seine Sitte nicht hatte aufgeben wollen, auf ihre Seite. Nun entbrannte nach einer kurzen Zeit passiven Widerstandes unter der Leitung eines einfachen Priesters Matathias aus dem Geschlecht der Hasmonäer der heilige Krieg. Dieser wurde bald mit wunderbarem Erfolge geführt; ein Sieg folgte dem andern, bis es endlich Judas dem Makkabäer, dem Sohne des Matathias, gelang, sich Jerusalems, wenn auch ohne die Burg, zu bemächtigen. Der Tempel wurde gereinigt, ein neuer Altar errichtet und der Gottesdienst, der drei Jahre aufgehört hatte, wieder in Gang gebracht. Zu Ehren dieses Ereignisses wurde das Fest der Tempelweihe eingesetzt. Die jüdische Religion hatte sich gegenüber dem Hellenismus siegreich behauptet; ein Versuch, jene hinter diesen zurücktreten zu lassen, ist nicht wieder

gemacht worden. Der weitere Krieg galt nicht mehr dem Glauben, sondern der Herrscherstellung der Hasmonäer selbst. Diesen gelang es, das mit Alkimus wieder auftauchende legitime Hohepriestergeschlecht zu verdrängen und in fortwährenden Kriegen, wo Intriguen und politische Gewandtheit die Stelle von Ehrlichkeit und Treue einnahmen, sich selbst zuerst mit der hohepriesterlichen, dann aber auch mit der königlichen Würde bekleiden zu lassen. Für die israelitische Religion war das insofern von Bedeutung, als diese dadurch noch einmal eine politische Machtstellung erlangte. Die Gemeinde war wieder ein Reich geworden, und die Ausbreitung desselben kam, wenn auch nur äusserlich, der Religion zu gute. Jerusalem herrschte wieder einmal, wie zu Davids Zeiten. Idumäer und Ituräer wurden gezwungen, sich beschneiden zu lassen. Die äusserste Not schien sich in die grösste Herrlichkeit umgewandelt zu haben.

Doch nur für kurze Zeit. Bald musste Israel die Schmach über sich ergehen lassen, einen Idumäer zum Könige zu haben; dann kam die Römerherrschaft, und um die Selbständigkeit Israels war es für immer geschehen.

In religiöser Hinsicht liegt die Bedeutung dieser Jahrhunderte in der Entwicklung der jüdischen Frömmigkeit. Namentlich das Buch Daniel ist hierfür charakteristisch. Aus der tiefen Nacht der Religionsverfolgung geboren (165/164), legt es in seiner uns fremd anmutenden pseudepigraphisch-apokalyptischen Form ein beredtes Zeugnis ab für den zuversichtlichen Glauben und die lebendige Hoffnung der „Frommen“. Einerseits Trost- und Erbauungsbuch, gibt es anderseits eine religiöse Betrachtung der Weltgeschichte seit der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer, welche, weltgeschichtlich statt zeitgeschichtlich genommen, für Jahrhunderte auch in der christlichen Kirche massgebend geblieben ist. Sein Hauptgedanke ist, dass die Zeit der heidnischen Weltreiche ein Ende hat. Dieselben haben ihren Höhepunkt in dem Reiche des unter verschiedenen Pseudonymen eingeführten Antiochus Epiphanes erreicht, dem schlimmsten aller, in welchem die widergöttliche Macht ihrer höchsten Offenbarung zustrebt. Nach kurzer Frist aber wird es von dem wie ein Menschensohn aus den Wolken des Himmels herabkommenden Reich der Heiligen zermalmt werden. Die messianische Zeit bricht dann an, in welcher Israel, nun aber nicht mehr als ein besonderes Volk, sondern als ein Weltreich die Macht in Händen haben wird. Auch die schon verstorbenen Märtyrer werden daran teilnehmen. Der deutero-jesajanische Gedanke, dass aus tiefster Not das Heil plötzlich hervorspriessen werde, dass also je grösser die Not, desto näher das Heil sei, kehrt hier mit

allen Konsequenzen wieder. Auch die für den christlichen Glauben so bedeutsame Auferstehungshoffnung findet in diesem Buche ihren Grund.

Ist auch die Frage nach dem makkabäischen Ursprung mehrerer Psalmen noch nicht endgültig erledigt, so darf doch als sicher angenommen werden, dass gerade diese Zeit für die Psalmendichtung eine äusserst fruchtbare gewesen sein muss. Neben der fast verzweifelnden Klage und der eindringlichsten Bitte tritt dabei die messianische Hoffnung stark in den Vordergrund. Durch den Glauben im Widerspruch zu dem Augenschein angeregt, schien dieselbe in den Erfolgen nicht nur der ersten Makkabäer, sondern namentlich auch eines Jonathan und Simon in auffälliger Weise bestätigt zu werden. Die Erwartungen, welche sich schon an die Rückkehr aus Babel, den Tempelbau und Serubabel angeknüpft hatten, wurden wieder lebendig. Man sah den Messias schon kommen, von Jahve über Zion gesetzt, dem die Enden der Erde untertan sind, dem Jahve das „setze dich zu meiner Rechten" zuruft und dem, wenn nicht nach menschlichem, so doch nach göttlichem Rechte die Würde des Hohepriesters zufällt. Und in diesen Erwartungen lebte man und freute man sich; sie spendeten die Kraft, alle Mühsal in sozialer und politischer Beziehung zu ertragen, und boten trotz allen Missgeschicks das Selbstgefühl einer eigenen heiligen Sonderstellung.

Einen merkwürdigen Beleg dazu liefert, um von andern Schriftstücken, wie dem Buch Henoch zu schweigen, der kleine sog. Psalter Salomos aus der Mitte des 1. Jahrh. v. Chr. Während derselbe auch für die Wertschätzung mehrerer Lieder aus dem kanonischen Psalter sehr lehrreich ist, zeigt er sonnenklar, wie noch das Auftreten des Pompejus, sowie die vom Dichter als ein grosses Unglück empfundene Regierung der späteren Hasmonäer, mitwirkte, das sehnsüchtige Verlangen nach der messianischen Zeit, sowie nach dem persönlichen Messias nicht nur wach zu erhalten, sondern ihm auch den Charakter freudevoller Gewissheit zu verleihen. Auch der hier gezeichnete Gegensatz zwischen dem zukünftigen Schicksal der Frommen und der Gottlosen Ps Sal 17 ist bezeichnend. Wir stehen hier auf der Schwelle des neuen Bundes.

Ein zweites, mit der messianischen Hoffnung eng zusammenhängendes Charakteristikum der jüdischen Frömmigkeit dieser Jahrhunderte ist das mit Energie sich geltend machende gesetzliche Wesen. Den Ausgangspunkt dafür bildet die von der späteren Schriftgelehrsamkeit fortgesetzte Wirksamkeit Esras. Doch bekommt es seine grosse Bedeutung für die Geschichte hauptsächlich durch den Gegensatz der Pharisäer und Sadduzäer.

Es ist trotz des Widerspruches Kuenens[1] am wahrscheinlichsten, dass der Name der Sadduzäer abgeleitet ist von Zadok, dem Zeitgenossen und Priester Salomos, und demnach ursprünglich die nach Ezechiel als einzig für berechtigt angesehenen jerusalemischen Priester bezeichnete. Als das Priesterrecht später, wie aus dem PC erhellt, allen „Söhnen Aarons" zufiel, blieben sie doch als die Priesteraristokratie, der die Leitung der Gemeinde auch in sozialpolitischen Angelegenheiten zukam, in bevorzugter Stellung. Dass sie mit der hellenistischen Richtung gingen, ist bekannt. Nach dem makkabäischen Kriege wurden sie faktisch entthront, und die hasmonäischen Fürsten traten an ihre Stelle. Doch scheinen diese mit Amt und Würde auch den Namen geerbt zu haben. Die Bezeichnung eines bestimmten Priestergeschlechtes wurde nun Bezeichnung der Priesteraristokratie überhaupt, und somit weiterhin ein allgemeiner Standes- oder Parteiname.

Dagegen tauchen in den unter Hyrkanus I. (135—105) zum ersten Male genannten Pharisäern die bereits erwähnten (s. o. S. 461) Chasidim wieder auf. Solange es sich in dem Makkabäerkriege um die Wiederherstellung der Religion handelte, hatten sie mit den Führern desselben gemeine Sache gemacht und den Kern, wenn auch nicht des aktiven, so doch des passiven Widerstandes gebildet. Als aber die Hasmonäer sich der Wiedereinsetzung des legitimen Hohepriesterhauses widersetzten, trennten sie sich von ihnen und traten als die strenggesetzliche Partei der von den hasmonäischen Sadduzäern geleiteten, allmählich mehr verweltlichenden nationalen Partei entgegen. Diese Trennung, welche unter Jannäus (104—78) zu einem offenen Bruche führte, gehört zu den in religiöser Beziehung wichtigsten Ereignissen der letzten vorchristlichen Zeit. Prinzipiell lässt sie sich in mancher Hinsicht mit dem Kampf zwischen Elia und Achab vergleichen.

Das Hauptmoment des Gegensatzes lag in der verschiedenen Betonung des Gesetzes. Die Sadduzäer waren weit davon entfernt, sich von dem Gesetze loszusagen. Dem geschriebenen Gesetz kam auch für sie absolute Autorität zu, und sie hielten sich im grossen und ganzen an seine Vorschriften. Doch trat es in der Praxis des Lebens bei ihnen in den Hintergrund; ihre Hauptbestrebungen lagen auf dem Gebiete des weltlichen, namentlich des politischen Lebens; sie wollten einen mächtigen Staat. Dagegen war für die Pharisäer das Gesetz alles. Was da draussen lag, das weltliche, politische Leben mit allem, was dasselbe mit sich brachte, fiel für sie nicht nur nicht ins Gewicht, sondern war ihnen sogar zuwider. Wie sie die Fremdherrschaft

[1] Godsdienst van Israël II, S. 342 ff., Theol. Tjdschr. 1875, S. 369.

hassten, so auch das Streben der jüdischen Aristokratie nach Macht und Ehre und so auch das Königtum, das nach der Ansicht seiner Träger ihre eigene hohepriesterliche Würde in den Schatten stellte. Die Pharisäer wollten eine heilige Gemeinde, kein Reich. Nicht das Nationale, sondern das Religiöse hatte für sie Wert; sie waren keine Patrioten, sondern Fromme. So war ihnen nur Eines wichtig: die Erlangung der Gerechtigkeit durch Vollbringen des im Gesetze festgelegten göttlichen Willens. Das Leben sollte ein gesetzliches Leben, jede Handlung eine gesetzmässige sein. Dass dabei die Moral hinter einer äusserlich gefassten Heiligkeit zurücktrat, lag in der Natur der Sache; es war die Gefahr, welche seit Esras Zeiten gedroht hatte.

Dabei war es den Pharisäern nicht um das geschriebene Gesetz als solches, sondern um die Idee des Gesetzes zu tun. Während die Sadduzäer sich ausschliesslich an das Alte, d. h. an das Geschriebene hielten — auch ihre Leugnung von Auferstehung, Engeln und Geistern (Act 23 8) steht mit dieser konservativen Haltung im Zusammenhang — und jede Erweiterung desselben als Beschränkung ihrer Freiheit abwiesen, strebten die Pharisäer hingegen nach einer ununterbrochenen, immer mehr auf das einzelne Bezug nehmenden Fortentwicklung des Gesetzes. Das Gesetzesstudium war daher eine unabweisbare Forderung. Waren auch nicht alle Schriftgelehrten Pharisäer und ebensowenig alle Pharisäer Schriftgelehrte, so bestand doch ein enges Band zwischen beiden, und man konnte ohne anhaltendes Studium den Gerechtigkeitsforderungen der Pharisäer nie Genüge tun. „Das Volk, das vom Gesetze nichts weiss, ist verflucht“ Joh 7 49. Die Folgen davon waren einerseits Standeshochmut und Selbstgerechtigkeit, anderseits Gleichgültigkeit und Verzweiflung. Die Gerechtigkeit war nur für wenige erfüllbar und das Gesetz eine drückende Last geworden. Auch in dieser Hinsicht hatte das Judentum sein Ende erreicht.

Doch darf der Zusammenhang dieser Ansicht mit dem messianischen Glauben nicht unbeachtet bleiben. Während die Sadduzäer das davidische Reich mit den Waffen wiederherzustellen versuchten, erwarteten die Pharisäer das messianische Reich aus dem Himmel. Für jene lag das Ideal diesseits, für diese jenseits, wenn es auch auf Erden verwirklicht werden sollte. Nur ein Leben streng nach dem Gesetz konnte das Kommen desselben beschleunigen. So bildet im Psalter die treue Gesetzesbeobachtung das notwendige Korrelat zu den messianischen Hoffnungen. Wenn auch die Zeloten, welche im Anfang der christlichen Aera diese Hoffnung mit dem Schwerte in der Hand zu verwirklichen suchten, aus den Pharisäern hervorgingen, so stand doch ihr Streben mit dem Prinzip derselben in entschiedenem Widerspruch.

Ob auch die kleine Sekte der Essener, welche frühestens um die Mitte des 2. Jahrh. nachzuweisen sind, wie viele Gelehrten meinen, als Abzweigung der Pharisäer zu betrachten ist, lassen wir dahingestellt. Jedenfalls dürfen sie nicht als eine dritte Partei mit den Pharisäern und Sadduzäern in gleiche Linie gestellt werden. Vielmehr bildeten sie eine Art Mönchsorden, welcher bei völliger Verwerfung irdischen Wohllebens in einer fest organisierten Gemeinschaft, zu welcher man nur nach längerer Prüfung Zutritt bekam, einem hohen Ideal von Heiligkeit und Reinheit zustrebte. Dass bei ihnen Spuren fremden Einflusses wahrzunehmen sind, lässt sich nicht leugnen, doch gehen über die Frage, an welche Einflüsse zu denken sei, die Ansichten auseinander. Namentlich der Parsismus und der Pythagoreismus kommen dafür in Betracht. Wenn auch kein genetischer Zusammenhang nachzuweisen ist, so erinnern sie doch in ihrem von der menschlichen Gesellschaft sich abschliessenden und zu der Kultur ablehnend sich verhaltenden Leben an die Rechabiter der früheren Zeit. Die Behauptung, dass das Christentum aus dem Essenismus hervorgegangen sei, steht jedenfalls in der Luft; dagegen ist eine Einwirkung desselben auf das spätere Mönchstum nicht unwahrscheinlich.

Während das Judentum nach seiner gesetzlichen Seite in dem Pharisäismus zum Abschluss kam, zeigt es in der sog. „Weisheit“ eine ganz andere Physiognomie. Als das Hauptmerkmal dieser Richtung, die sich aus leicht verständlichen Gründen von Salomo herleitete, darf das Bestreben genannt werden, unter Beibehaltung des Gottesglaubens, jedoch unter teilweiser oder völliger Beiseitelassung des Gesetzes, wenigstens nach seiner zeremoniellen und kultischen Seite, mit dem bunten und mannigfaltigen Leben, wie es sich namentlich seit der griechischen Zeit in Palästina gestaltet hatte, einen Ausgleich zu finden. Doch gab es auch dabei verschiedene Kreise und Grade. Wenn auch die „Weisheit“ ihren praktischen Charakter, Lebensweisheit zu sein, keinen Augenblick verleugnet, so fehlt es ihr doch auch nicht an Fragestellungen, welche nicht nur zu der religiösen Stimmung in engster Beziehung standen, sondern auch tief in die Lebensauffassung und Lebensführung eingriffen. Von den älteren, zu dieser Literatur gehörigen Schriften kommt in dieser Hinsicht namentlich das Buch Hiob, von den jüngeren namentlich das Buch Koheleth in Betracht; jenes ein Zeugnis gewaltigen Glaubenskampfes und -sieges, in welchem die Nähe des lebendigen Gottes trotz allen verwirrenden Leidens im tiefsten Herzen empfunden wird, und deshalb im höchsten Sinne optimistisch; dieses ebenso pessimistisch, Zeugnis der Resignation und des Verzichtens auf jede Gewissheit, in welchem

Gott fern ist und nur aus der Ferne regiert. Doch sind es zwischen diesen Extremen namentlich Bücher wie das kanonische Spruchbuch und die Sprüche des Jesus Sirach auf palästinensischem, und das Buch der Weisheit Salomos auf alexandrinischem Boden, aus welchen man das Wesen der „Weisheit" kennen lernt.

Diese verrät ihren religiös-israelitischen Charakter hauptsächlich nur in ihrem Ausgangspunkt, dass die Furcht Jahves der Weisheit Anfang ist, zielt aber alsdann in einer Unzahl praktischer Ratschläge, die von höherem oder geringerem sittlichen Wert, meistens aber die Frucht reicher Lebenserfahrung und ernsten Nachdenkens sind, auf eine Durchschnittssittlichkeit ab, welche es möglich machen soll, unter allen Umständen glücklich zu sein.

Dabei fällt, während das Gesetz die Gemeinschaft ins Auge fasst und der einzelne nur als Glied derselben an die verschiedenen Vorschriften gebunden ist, der ausgesprochene Individualismus dieser Richtung auf. In dieser Beziehung schliesst sie sich an Propheten wie Ezechiel und Deuterojesaja an, welche bei dem Zusammensturz des Volkes auf persönliche Bekehrung und persönlichen Glauben drangen, stellt dabei aber die sittliche Lebensführung an die Stelle der, wenn auch bei Ezechiel ziemlich äusserlich gehaltenen, doch ebenfalls bei ihm in den Vordergrund tretenden religiösen. Eben dieser Individualismus bedeutet den grossen Vorzug dieser „Weisheit". Als das Volk und bald auch die jüdische Gemeinde aufhörte und ausserdem das Gesetz sich für immer weniger Leute brauchbar erwies, lehrte sie sich auf die eigene Person zurückziehen und gab dieser inmitten der wachsenden Ungewissheit auf jedem Lebensgebiet, welche die letzten vorchristlichen Jahrhunderte kennzeichnete, einen zwar nicht sehr erhabenen, aber immerhin praktischen Leitfaden in die Hände. Für die in jeder Hinsicht individuell gehaltene Predigt des Evangeliums bildet sie dadurch eine wertvolle Vorbereitung.

Die israelitische Religion hatte damit ihr Ende erreicht. Neben der messianischen Hoffnung stand das bis zum Tode andauernde sich Mühen um eine Gerechtigkeit, welche die Vorbedingung für das Kommen des Heils war, und neben diesem eine Durchschnittssittlichkeit, welche, wenn auch gut gemeint, doch bloss die Oberfläche berührte. Die Zeit war gekommen, dass die Gotteserkenntnis sich in der Person Jesu Christi in voller Herrlichkeit entfalten sollte zu dem: „Unser Vater, der du bist im Himmel". Zu der Geschichte der israelitischen Religion gehört das aber nicht mehr.

Der Islam.

Von Prof. Dr. M. Th. Houtsma (Utrecht).

Literatur. H. Relandi, De religione Mohammedanica libri duo (1704, 2. ed. 1717); R. Dozy, Het Islamisme (1863); französisch von Chauvin: Essai sur l'histoire de l'Islamisme (1879); Garcin de Tassy, L'islamisme d'après le Coran (3 éd. 1874); A. von Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (1868); Hughes, A dictionary of Islam (1885, 1896); Sell, The faith of Islam (2 ed. 1896); auch das grosse Werk von Mouradgea d'Ohsson, Tableau de l'empire ottoman (deutsch von C. D. Beck), enthält eine ausführliche Beschreibung der mohammedanischen Glaubenssätze, Gebräuche usw.

§ 1. Religiöse Zustände in Arabien beim Auftreten Mohammeds.

Literatur. L. Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber (1863); E. Osiander, Studien über die vorislamische Religion der Araber (ZDMG VII); Glaser, Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens usw.; O. Weber, Arabien vor dem Islam (1901); Fell, Südarabische Studien (ZDMG LIV); Nielsen, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung (1904); J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums (in Skizzen und Vorarbeiten[2] III, 1897); derselbe, Medina vor dem Islam (ibid. IV, 1889); derselbe, Die Ehe bei den Arabern (Nachrichten K. G. W. 1893); W. Robertson Smith, Kinship and marriage in early Arabia (1885); C. Snouck Hurgronje, Het Mekkaansche feest (1880). — Für die Beziehungen zum Judentum und Christentum sind zu vergleichen: A. Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen? (1902) und W. Fell, Die Christenverfolgungen in Südarabien und die himjarisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Ueberlieferung (ZDMG XXXV).

Für die vormohammedanische Geschichte Arabiens stehen uns hauptsächlich drei sehr verschiedene Quellen zur Verfügung: die arabische Ueberlieferung, gelegentliche Notizen in den Keilinschriften und bei klassischen Autoren und die einheimischen Denkmäler. Diese letztgenannten sind die ergiebigsten und die zuverlässigsten, doch jetzt erst nur zum Teil zugänglich; nicht allein, insofern im Lande selbst noch viel zu untersuchen übrig bleibt, sondern auch weil die reichhaltigen von Glaser gesammelten Materialien mit geringen Ausnahmen noch immer nicht veröffentlicht sind. Wir werden uns also

vorläufig mit dem bereits Vorhandenen begnügen müssen, auf die Gefahr hin, dass spätere Untersuchungen zu ganz verschiedenen Ergebnissen führen werden.

Im allgemeinen bestätigen die Inschriften, was uns Eratosthenes bei Strabo vom zweiten vorchristlichen Jahrhundert berichtet, dass nämlich in Südarabien vier Hauptvölker, die Minäer, die Sabäer, die Katabanen und die Chatramotiten (Hadhramauten) zu unterscheiden sind. Weist sogar die Sprache der Inschriften dialektische Unterschiede auf, je nachdem sie diesem oder jenem der genannten Völker zuerkannt werden müssen. Ausserdem ist der chronologische Unterschied zu beachten: die ältesten minäischen Inschriften sollen nach Glaser, Weber u. a. bis ins zweite vorchristliche Jahrtausend hinaufreichen; darauf sei allmählich die sabäische Periode, etwa seit dem 6. Jahrh. bis 115 v. Chr., gefolgt und endlich die himjarische, welche mit einer kurzen Unterbrechung bis auf das Auftreten des Islam fortgedauert habe. Diese grossen zeitlichen Unterschiede in den Datierungen der Quellen, zusammen mit der lokalen Verschiedenheit der Fundorte, bedingen auch eine grosse Verschiedenheit der religiösen Vorstellungen und Kultusformen, welche wir im einzelnen weder mit Gewissheit nachweisen, noch historisch verfolgen können. Die gemeinschaftliche Grundlage eines polytheistischen Naturdienstes mit vorwiegend astralem Charakter ist dennoch überall wieder zu erkennen. Unter den zahlreichen inschriftlich belegten Götternamen treten Athtar, Almakah, Amm, Sin, Schems, Wadd und Ta'lab am meisten hervor und unter diesen begegnet uns wiederum Athtar, dem verschiedene, nicht immer durchsichtige Beinamen beigelegt werden, am häufigsten. Almakah (Venusstern), Sin (Mond) und Schems (Sonne) lassen auf Gestirndienst schliessen, während Athtar selbst das männliche Gegenstück der phönizischen Astarte ist. Altäre und andere Kultusgegenstände, die teilweise an ähnliche, bei den Nordsemiten und im Alten Testament vorkommende Einrichtungen erinnern, werden häufig auf den Inschriften erwähnt. Die Bildung der sabäischen Eigennamen zeigt so grosse Uebereinkunft mit derjenigen, welche bei den alten Hebräern üblich war, dass Derenbourg sogar meinen konnte, sie seien von den Juden entlehnt, was aber selbstverständlich bereits durch das Alter der Inschriften ausgeschlossen ist. Hingegen ist jüdischer, bzw. christlicher Einfluss schwerlich zu verkennen in denjenigen Inschriften, welche aus der jüngsten himjarischen Periode herrühren, wenn dort die Gottheit ohne eigentlichen Namen nur mit dem Epitheton Rahmān (der Barmherzige) angerufen wird, um so mehr, weil hier von Polytheismus keine Spur mehr ist.

Es steht nämlich fest, dass auf Betreiben der Kaiser Constantius II. (337—361) oder nach einer andern Ueberlieferung Anastasius (491 bis 518) das Christentum in Südarabien, speziell in Nedjrān festen Fuss fasste, sowie dass einige Himjarenfürsten öffentlich zum Judentum übergetreten sind. Die Verfolgung der christlichen Gemeinde von Nedjrān seitens des jüdischen Fürsten Dsu Nowās veranlasste die kriegerische Intervention des Negus von Abessinien, wobei jener den Tod fand, so dass erst einer seiner Nachkommen und zwar als persischer Vasall den Thron wiederum für kurze Zeit besteigen konnte. Bald darauf machte der Islam, augenscheinlich ohne erheblichen Streit, dem südarabischen Polytheismus und der politischen Unabhängigkeit der Himjaren ein Ende.

Das Reich der Minäer scheint in alten Zeiten sich auch über Zentral- und Nordarabien ausgedehnt zu haben, obgleich die Keilinschriften von kleinen unabhängigen Königreichen dort berichten. Jedenfalls kann man mit ziemlicher Gewissheit voraussetzen, dass der minäische Einfluss auch in religiösen Angelegenheiten sich in diesen Gegenden Arabiens bemerkbar gemacht hat, um so mehr, weil es vielleicht von alters her südarabische Kolonien dort gab. Eine förmliche Auswanderung südarabischer Stämme nach dem Norden ist aber durch die arabische Ueberlieferung erst bezeugt, als infolge des Durchbruches des berühmten Dammes von Mareb das Reich der Sabäer zusammenbrach, sei es auch, dass diese Auswanderung nicht auf einmal, sondern allmählich stattgefunden hat. Diese Auswanderer gründeten dann im Ostjordanlande und am unteren Euphrat zwei arabische politische Gemeinwesen, welche durch ihre geographische Lage nur unter dem Schutze der Byzantiner und der Perser fortbestehen konnten. Ehe dies aber geschah, bestand in Nordarabien, etwa seit dem 3. Jahrh. v. Chr., ein unabhängiges Reich der Nabatäer, dessen Geschichte durch die Inschriften von Medāïn Sālih (Hegra) erheblich besser bekannt geworden ist, als vordem der Fall war. Von den religiösen Zuständen bei diesem Volke ist uns auch sonst das eine und das andere durch gelegentliche Angaben bei griechischen Autoren bekannt; sogar die alten heidnischen Opferstellen bei Petra, neuerdings von Curtiss beschrieben, erinnern bis auf den heutigen Tag an den heidnischen Opferkult. Unter den verschiedenen überlieferten Götternamen ist Dusares, den die griechischen Autoren mit Dionusos identifizieren, der bekannteste. Sein Idol bestand zu Petra aus einem grossen viereckigen Steine und Epiphanius berichtet von einem grossen Feste, zu Ehren dieser Gottheit und deren Mutter am 25. Dezember gefeiert. Auch in Bostra und sonstwo wurde Dusares verehrt. Eine

andere Göttin, ebenfalls bei den Nabatäern häufig genannt, ist Manat, welche noch bei Lebzeiten Mohammeds in Kudaid, an der Strasse von Medina nach Mekka, in der Gestalt eines Steines verehrt wurde. Die arabische Ueberlieferung nennt neben ihr gewöhnlich noch zwei andere Göttinnen, al-Lāt und al-Uzza. al-Lāt, welche in Tāïf ein Heiligtum besass, ist zweifelsohne mit der bereits von Herodot erwähnten Alilat identisch, während mit al-Uzza Venus als Morgenstern bezeichnet wird. Ihr Heiligtum befand sich in an-Nachla, ostwärts von Mekka.

Als die Römer in 105 n. Chr. das Reich der Nabatäer zur Provinz Arabia gemacht hatten, fasste das Christentum allmählich in diesen Gegenden Fuss, so dass auch die bereits genannten südarabischen Vasallstaaten unter christlichen Einfluss gerieten. Die Ghassaniden im Ostjordanlande bekannten sich zum monophysitischen Glauben, die Lachmiden von Hira blieben zwar längere Zeit Heiden, doch einer ihrer letzten Fürsten bekehrte sich ebenfalls zum nestorianischen Christentum. Wie man aus diesen Beispielen sieht, fand das orthodoxe byzantinische Glaubensbekenntnis in Arabien, wie überhaupt im Orient, wenig Anklang. Für allerlei ketzerische Sekten hingegen war dieser entlegene Winkel der damaligen zivilisierten Welt ein überaus fruchtbarer Boden. So sind die im Koran genannten Sabier, welche man nicht mit den heidnischen Sabiern von Harrān verwechseln darf, nicht verschieden von den Elkesäern, welche die christliche Ketzergeschichte namhaft macht, obgleich diese im Grunde eher mit den heidnischen Mandäern als mit dem Christentum verwandt sind. Man kann es folglich Mohammed verzeihen, dass er den christlichen Charakter nicht erkannte und die Elkesäer oder Sabier für eine absonderliche Religionsgemeinschaft gehalten hat. Ueberhaupt war es mit der religiösen Bildung der christlichen Araber schlecht bestellt; die Bibel war nicht einmal in die Landessprache übersetzt und deren Inhalt folglich so gut wie unbekannt. So viel nur wusste man, dass das Christentum in scharfem Gegensatze stand zu den nationalen Einrichtungen, den Dienst der Götter verpönte und für die Stammverfassung keinen Raum liess. Eben deshalb war es in Zentralarabien, wo in den sozialen und politischen Zuständen nicht allein bei nomadischen und halbnomadischen Stämmen, sondern auch in Städten wie Mekka und Medina, noch immer die alte Stammverfassung vorherrschte, noch nicht durchgedrungen. Hier galt noch immer der Grundsatz, dass Sakralgemeinschaft und Stammverband unzertrennlich voneinander seien. Jeder einigermassen bedeutende Stamm hatte seinen eigenen Götzen, welchem man ein jährliches Fest feierte an irgend welcher, von alters her heiliger Stelle.

Ungleich wichtiger als diese Kultusplätze und die dort verehrten Gottheiten war das uralte Heiligtum zu Mekka und der Dienst Allahs. Jenes bestand in einem schwarzen Steine, mit seiner Behausung (dem Gotteshause), gewöhnlich Ka'ba (Würfel) genannt, an deren Ostecke derselbe eingemauert war. Das Gebäude war ein nicht ganz regelmässiger Steinwürfel von mässigen Dimensionen, dessen vier Seiten ein herabhängendes Tuch bedeckte. Eine Türe, etwas oberhalb des Fussbodens angebracht, an der Nordostseite, gestattete den Zutritt zum Innern, wo angeblich verschiedene Götzenbilder aufgestellt waren, denn die Ka'ba sollte das Zentralheiligtum Arabiens sein, wo jeder Stamm seinen Abgott wiederfand. Wenn aber etwas Wahres an dieser Nachricht sein sollte, so war diese Einrichtung wohl nicht ursprünglich, denn die Ka'ba wird gewöhnlich schlechthin als das Haus Allahs bezeichnet und soll einer andern Nachricht zufolge einem aus Syrien dorthin verpflanzten Götzen Hobal geweiht gewesen sein. Unweit dieses Gebäudes befand sich der heilige Zemzembrunnen; mehrere heilige Kultusstätten, z. B. auf den beiden Hügeln as-Safa und al-Marwa, im Tale von Mina und weiter in nordöstlicher Richtung in Arafat waren ebenfalls durch heilige Steine bezeichnet. Die vornehmsten heiligen Zeremonien bestanden in siebenmal wiederholten Umgängen (Tawāf) um das Heiligtum, im Küssen des schwarzen Steines, im Trinken des Zemzemwassers und im hin- und herlaufen (sa'j) zwischen as-Safa und al-Marwa.

Ursprünglich war die Ka'ba wohl das lokale Heiligtum der in Mekka ansässigen Koreischiten und diesen verdankte es seine spätere Bedeutung als Zentralheiligtum. Die arabischen Stämme hatten nämlich die Einrichtung getroffen, dass in gewissen heiligen Monaten die Fehden ruhen und jedes kriegerische Unternehmen untersagt sein sollte. Während dieser Zeit kam man an verschiedenen Marktplätzen zusammen, unter welchen derjenige von 'Ukatz der bekannteste war, und den Schluss bildete das grosse Hadjfest, an welchem sich fast alle arabischen Stämme beteiligten. Abgehalten wurde es in der Nähe von Mekka, bei Arafat, Muzdalifa und Mina. Am 9. Dsu-'l-Hiddja fand eine grosse religiöse Festversammlung bei Arafat statt, darauf folgte ein nächtlicher Wettlauf nach Muzdalifa, wo ein grosses Holzfeuer entzündet wurde; dort verbrachte man die Nacht, um in der Frühe den Wettlauf nach Mina fortzusetzen. Dort steinigte man den Schaitan der in der Nähe gelegenen Anhöhe (Akaba) und hielt man ein grosses Festopfer. Damit hatte man sich der religiösen Pflichten entledigt und rasierte sich das Haar, welches ebenfalls geopfert wurde, um nachher während zwei oder drei Tagen sich an Essen und Trinken

und andern Genüssen zu ergötzen. Viele Festgänger und Pilger besuchten bei dieser Gelegenheit auch das in der Nähe gelegene Mekka und die Koreischiten gaben sich alle Mühe, durch Bewirtung ärmerer Pilger, durch Aufrechterhaltung des Friedens usw. die Leute nach ihrer Stadt zu locken. Dadurch erklärt es sich, dass die Ka'ba die Bedeutung eines Zentralheiligtums Arabiens erlangte und dass später im Islam das grosse Hadjfest mit dem Besuche Mekkas (ʿUmra) zusammenschmolz.

Für das Verständnis des alten arabischen Heidentums ist folglich das Hadjfest von grosser Bedeutung, doch ist es nicht leicht, dem ursprünglichen Sinn der dabei begangenen Festlichkeiten und religiösen Zeremonien nachzuspüren. Bereits vor Mohammed hat die Feier, wie die Ueberlieferung noch weiss, Aenderungen erfahren und dies war erst recht der Fall, als sie im Islam ihren Platz erhielt. Die Errichtung der Ka'ba und die Feststellung der Zeremonien wurden damals mit der Geschichte von Abraham, Hagar und Ismael verknüpft und durch die Rechnung nach Mondjahren, welche der Prophet selbst einführte, wurde die natürliche Beziehung zwischen dem Feste und der Wechslung der Jahreszeiten aufgehoben. Es kann aber nicht zweifelhaft sein, dass diese Beziehung ursprünglich bestand und dass das Hadjfest mit dem alten Naturdienste und dem Jahreswechsel zusammenhing. Nach meinem Dafürhalten, welches ich a. a. O.[1] ausführlich zu rechtfertigen gesucht habe, war der Hadj ursprünglich ein Herbstäquinoktialfest und lassen sich die verschiedenen Zeremonien durch Parallelen bei andern Völkern auf diese Weise erklären. Die Götter, welche dabei verehrt wurden, traten bei diesen allen gemeinsamen Kultushandlungen allmählich in den Hintergrund; man gewöhnte sich die Fülle der Göttlichkeit in dem allgemeinen Begriffe des einzigen Allahs zusammenzufassen. Die Vorbedingung für einen reinen Monotheismus war damit gegeben und es erübrigte nur die Nichtigkeit der Götzen auszusprechen, ihr Dasein überhaupt zu leugnen. Diesen Schritt taten freilich die Araber nicht; dafür war die Stammeseinteilung zu fest in den Volkssitten gewurzelt, doch der Gegensatz zwischen dem einen Allah und den vielen lokalen Gottheiten war anwesend und musste folgerichtig auf den Sieg Allahs hinauslaufen.

Ueber das arabische Christentum, welches in dieselbe Richtung zum Monotheismus lenkte, haben wir bereits einiges bemerkt; hier ist über das Judentum noch etwas nachzutragen. Die Juden waren in der Halbinsel keine unbekannte oder seltene Erscheinung; sie ver-

[1] Verslagen en Mededeelingen Kon. Akad. Amsterdam 4. Serie VI.

mittelten die Handels- und Geldgeschäfte und wussten bisweilen, wie das Beispiel des jüdischen Dichters Samuel ben Adija zeigt, sich die Achtung ihrer Mitbürger zu erwerben. Auch ihre Religion übte auf diesen oder jenen heidnischen Araber eine nicht unbedeutende Anziehungskraft aus, wie wir das oben bereits an dem Beispiele des Himjarenfürsten Dsu-Nowās gezeigt haben. Es scheint aber, dass dies noch in viel stärkerem Masse der Fall war in der Umgegend von Medina, denn hier wohnten verschiedene jüdische Stämme, von welchen es ungewiss ist, ob sie jüdischen Ursprungs oder aber arabische Proselyten waren. Das letzte wird von zweien dieser Stämme bei einem alten Historiker ausdrücklich gesagt und wird im allgemeinen durch die sonst ziemlich unbegreifliche vollständige Arabisierung dieser Stämme bestätigt. Von dem grossen Einflusse jüdischer Glaubensvorstellungen und Kultusgebräuche legt ausserdem der junge Islam, als er sich in Medina organisierte, das beredteste Zeugnis ab.

Endlich wird noch an einigen Koranstellen die verschieden gedeutete Benennung Hanife gebraucht und zwar völlig in demselben Sinne wie das Wort Muslim, welches nachher die ständige Bezeichnung für Mohammedaner, also Rechtgläubige, geworden ist. Man würde demnach kaum ahnen, wie das scheinbar sehr durchsichtige Wort zu so vielen verschiedenen Auffassungen Veranlassung gegeben hat, allein man muss dabei bedenken, dass Hanife ursprünglich ein aramäisches Lehnwort im Arabischen und folglich nicht, wie Kuenen behauptet hat, von Mohammed erfunden ist. Im Aramäischen und Neuhebräischen aber bedeutet das Wort so viel als Heide, wie es Grimme zwar auch im Arabischen übersetzt, aber mit Unrecht, denn er übersieht, dass das Wort eine Begriffswandlung durchgemacht hat, als es von den Aramäern zu den Arabern kam. War es im Munde von Christen und Juden ein Schimpfwort, Mohammed fasste es als eine ehrenvolle Bezeichnung solcher, welche keine Christen oder Juden waren, aber dennoch eine dem Islam ähnliche Lehre und Lebensweise befolgten. Hanife deutet also keine dogmatisch bestimmte Sekte, viel weniger noch eine organisierte Religionsgemeinschaft an, der Ausdruck sagt, wenn er auf einige Vorläufer und Zeitgenossen Mohammeds angewendet wird, einfach aus, dass die so charakterisierten Individuen mit dessen Auffassungen im grossen und ganzen übereinstimmten. Damit werden die sehr gewagten Hypothesen Sprengers, welcher diese Hanifen mit den im Koran erwähnten Blättern Ibrahims in Verbindung bringt, hinfällig. Aber auch Wellhausen hat unrecht, wenn er den Hanifen einfach für das Christentum in Anspruch nimmt; denn eben dies kennzeichnet ihn, dass er weder Christ, noch Jude, noch Magier ist, über-

haupt zu keinem offiziellen Glaubensbekenntnis hält, sondern auf eigene Hand religiöse Grübeleien und Uebungen treibt, um schliesslich entweder dem Christentume oder — dem Islam sich zuzuwenden. Dass es solche Leute in Arabien zur Zeit Mohammeds gab, darf uns nicht wundern; wer die religiöse Entwicklung der damaligen Zeit verfolgt, müsste eher das Gegenteil wunderbar finden.

Die Mohammedaner haben folglich unrecht, wenn sie die Zeit vor Mohammed die Zeit der Unwissenheit (al-djāhilijah) nennen, als ob die richtige Gotteserkenntnis damals in Arabien noch nirgends verbreitet gewesen wäre. Im Gegenteil, es gab Christen, Juden und selbst Muslims, welche diese Erkenntnis hatten, allein man war sich nicht klar darüber, inwieweit sich diese mit dem alten Herkommen vertrug, und kannte noch nicht den folgerichtigen Monotheismus, welchen der Prophet von Mekka ausgebildet hat.

§ 2. Das Leben Mohammeds.

Literatur. Ibn Hischam, Das Leben Mohammeds, übersetzt von G. Weil (1864); J. Wellhausen, Muhammed in Medina (nach Vakidi, Kitab al-Maghazi 1882); derselbe, Skizzen und Vorarbeiten IV (1889); Gagnier, La vie de Mahomet etc. (1732); G. Weil, Mohammed der Prophet (1843); W. Muir, Life of Mahomet (4 vol., 1858—1861); A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed (3 Bde, 1869); L. Krehl, Das Leben des Muhammed (1884, der 2. Band noch nicht erschienen); H. Grimme, Mohammed (1892—1895); eine kurze populäre Darstellung gab Nöldeke, Das Leben Mohammeds (1863). — Als die Arbeit eines Moslems aus Hindostan ist bemerkenswert: Syed Ameer Ali, A critical examination of the life and teachings of Mohammed (1873); ausserdem gibt es noch eine Unzahl mehr oder weniger ausführlicher Biographien Mohammeds in enzyklopädischen und historischen Werken, worunter recht gute, z. B. bei Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet etc. (3 vol., 1847—1848); A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland (in Oncken) usw.

Mohammed, der Sohn Abdallahs, wurde um 570 zu Mekka geboren. Er gehörte zum Geschlecht Häschim, einer Abteilung der Koreischiten, doch war seine Familie keineswegs eine der angeseheneren. Seine Mutter Amina, bei seiner Geburt bereits Witwe, lebte in ziemlich kümmerlichen Verhältnissen. Uebrigens wissen wir von seinen ersten Lebensjahren sehr wenig, obgleich wie immer die Sage beflissen gewesen ist, diese Lücke auszufüllen, und zahlreiche mehr oder weniger poetisch gefärbte Berichte diesen Stoff behandelt haben. Solche Erzeugnisse werden auf dem Geburtsfeste des Propheten (Maulid an-Nebī) noch heute im Orient häufig rezitiert. Obgleich der Hauptinhalt derselben in grossen Zügen immer der gleiche ist, so wäre es doch sehr verfehlt, wenn wir diese Uebereinstimmung für einen Beweis der historischen Glaubwürdigkeit ansähen. Das scheint aber fest-

zustehen, dass der Knabe, wie es damals in Mekka bei den reichen Kaufleuten Gewohnheit war, trotz der Armut der Familie bei einer Beduinenamme Halīma aufgezogen wurde. Wenn aber die Sage daran die Erzählung knüpft, dass eines Tages der Engel Gabriel seinen Leib geöffnet und ihm einen Blutklumpen, den Teil des Bösen an ihm, herausgenommen habe, so ist sofort klar, dass dies alles aus dem missverstandenen Koranvers „Haben wir dir nicht die Brust geöffnet?“ (S. 94 1) herausgelesen ist.

Bald darauf starb auch seine Mutter, und nachdem Mohammed kurze Zeit bei seinem bereits achtzigjährigen Grossvater gelebt hatte, nahm sich sein Oheim Abu-Tālib seiner an. Auch dieser war aber nicht reich, so dass es glaubwürdig erscheint, wenn uns weiter berichtet wird, dass Mohammed die niedrige Arbeit eines Hirten versah und in irgend welcher untergeordneten Stellung Handelskarawanen begleitete. Ob er, wie behauptet wird, auf diesen Reisen nach Syrien mit Christen und Juden in Berührung kam und von einem frommen Asketen, namens Bahīrā, als Prophet erkannt wurde, möchten wir am liebsten dahingestellt sein lassen, das aber ist sicher, dass der junge Mohammed die Aufmerksamkeit der Chadīdja, einer reichen und edlen Kaufmannswitwe aus seiner entfernten Verwandtschaft, auf sich zog. Diese nahm ihn in ihren Dienst und beschloss endlich, trotz der Missbilligung ihres Vaters, ihn zu heiraten. Mohammed blieb ihr bis zu ihrem Tode treu und gedachte ihrer sein ganzes Leben lang in dankbarer Liebe. Dennoch fühlte er sich durch die jetzt erlangte soziale Stellung geistig nicht befriedigt, er beschäftigte sich daher in der Einsamkeit mit religiösen Fragen. Was ihn dazu veranlasst, wer ihn dazu angeregt hat, wissen wir nicht. Zwar werden in der Ueberlieferung einige Namen von Hanifen genannt, u. a. Zaid ibn ʿAmr, der sich später dem Islam zugewandt haben soll, und aus einigen Koranstellen (S. 16 105; 25 6) ist ersichtlich, was sich übrigens von selbst versteht, dass Mohammed Lehrmeister gehabt hat, von welchen aber selbst die Kommentare wenig mehr als die blossen Namen zu berichten wissen, doch ist es völlig unsicher, wenngleich wahrscheinlich, dass Mohammed bereits vor seinem Auftreten mit diesen Personen Umgang gepflogen hat. Wie dem auch sei, als er einmal — er war damals bereits ein Vierziger — wie öfters sich in einer Höhle des Berges Hira frommen Betrachtungen hingab, erging an ihn die göttliche Berufung mit den Worten „Lies“ (oder „Predige“, insofern das laute Lesen oder Hersagen zugleich eine Einladung für die Hörer ist, um das feierlich gesprochene Wort zu beachten). Diese Offenbarung, welche, wie angegeben wird, überhaupt die erste gewesen sein soll, lautet im Koran (S. 96) folgendermassen:

„Lies im Namen deines Herrn, der den Menschen aus einem Blutklümpchen erschafft. Lies, denn dein Herr ist der Gnadenreiche, der unterrichtet durch die Feder, unterrichtet den Menschen in dem, was er nicht wusste.“ Heftig erregt kam Mohammed zu seiner Frau, und obgleich diese und ihr Vetter Waraka ihn beruhigten, ja letzterer dessen Berufung zum Propheten erkannt haben soll, durchlebte Mohammed eine Zeit voller Angst und Zweifel, ob er vielleicht der Täuschung böser Geister (djinn) anheimgefallen sei. In dieser Stimmung wiederholten sich anfänglich die Erscheinungen nicht; als er aber nach einiger Zeit wieder himmlische Worte (S. 74) zu hören bekam und die Offenbarungen sich mehrten, kam die Ueberzeugung, dass er zum Propheten berufen sei, bei ihm zum Durchbruch.

Es ist angezeigt, hier die verschiedenen Meinungen über das Prophetentum Mohammeds kurz zu beurteilen. Die Ansicht Muirs, dass es reelle teuflische Einflüsse gewesen seien, unter denen Mohammed gestanden habe, entzieht sich wegen ihrer dogmatischen Befangenheit der wissenschaftlichen Kritik. Ebenso haltlos ist die Behauptung, Mohammed sei einfach ein Betrüger gewesen, eine Meinung, welche bereits im Mittelalter in der Erzählung von den tres impostores auftaucht, im vorigen Jahrhundert von Voltaire auf die Bühne gebracht wurde und auch noch bei neueren Autoren eine gewisse Popularität geniesst. Hiergegen zeugen die Achtung, welche Mohammeds Charakter gerade in seiner Umgebung erweckte, die Ausdauer, mit welcher er in Verfolgungen und unter Lebensgefahr jahrelang ohne Aussicht auf Erfolg an seiner Mission festhielt; endlich der innere Widerspruch, welcher darin besteht, dass so viel Lebensfähigkeit und geistige Kraft einem Betrug zuerkannt werden müssten. An der Aufrichtigkeit von Mohammeds Ueberzeugung können wir demnach nicht zweifeln. Nicht viel günstiger als die Theorie des Betrugs sind die Versuche zu beurteilen, die Mohammeds Offenbarungen aus pathologischen Zuständen erklären wollen. Die Ueberlieferung hebt nämlich ausdrücklich hervor, dass Mohammed bei den ersten und manchen späteren Offenbarungen die Symptome eines gereizten Nervensystems zeigte und an Zufällen litt. Auch steht es ausser Zweifel, dass er dabei sah und hörte, was in der objektiven Weltrealität nicht wahrnehmbar war, ihm aber als ein Objektives gegenübertrat, m. a. W., dass er Gesichte, Visionen, Halluzinationen, oder wie man es anders benennen will, hatte. Daraus hat nun Weil geschlossen, dass Mohammed ein Epileptiker gewesen sei, wogegen aber mit Recht auzuführen ist, dass der Epileptiker sich seiner Anfälle und der dabei gemachten Erfahrungen nie erinnert. Sprenger hat sich alle Mühe gegeben, Moham-

meds Krankheit als hysterisch zu erklären, und da die Hysterie den ganzen Menschen nach Leib und Seele zu desorganisieren pflegt, hat er den Propheten als einen ganz elenden, zerrütteten und verlogenen Menschen hingestellt. Diesen Schluss gestattet aber die Geschichte durchaus nicht. „Die konsequente Sicherheit seiner Stellung, die Einheitlichkeit seines ganzen Wesens ist niemals bemängelt worden, tritt uns auch heute noch deutlich im Koran entgegen, dessen Schwächen die eines logisch ungeschulten Denkens, nicht die einer gestörten Psyche sind“ (A. Müller).

Wenn also die bisher genannten Theorien unhaltbar sind, so bleibt nur übrig, Mohammed für einen wirklichen Propheten zu halten. Der Glaube, dass er sich den Auftrag zu seiner Predigt nicht selbst gegeben habe, sondern von seinem himmlischen Herrn dazu berufen sei, ist nicht allein der Ausgangspunkt seines Wirkens gewesen, sondern immer seine felsenfeste Ueberzeugung geblieben, in der wir ihn nie wanken sehen. Nie hat ihn dieser Glaube daran gehindert, mit grossem Scharfsinn und feiner diplomatischer Berechnung auch die kleinen Mittel zur Verwirklichung seiner Ideale zu gebrauchen. Er ist also weder ein Schwindler, noch ein Wahnsinniger gewesen. Eine ganz andere Frage ist es, ob er auch moralisch so hoch steht, wie wir von einem Propheten zu fordern uns berechtigt glauben. Auf diese Frage kommen wir am Ende unserer kurzen Biographie noch zurück.

Die Berufung Mohammeds schloss sein öffentliches Auftreten ein; das genaue Datum, wann dies stattfand, steht freilich nicht fest. Nach arabischen Begriffen sah er sich aber zunächst auf seine eigene Familie angewiesen, und als seine Frau und Töchter, seine beiden Adoptivsöhne ʿAli und Zaid und sein Freund Abu-Bekr sich zu seinem Glauben bekehrt hatten, trug er auch den übrigen Haschimiten seine Sache vor. Er hatte aber damit wenig Erfolg; sein Onkel und Pflegevater Abu-Tālib, ein rechtschaffener Mensch, der sein Leben lang Mohammed seinen Schutz gewährte, suchte vergebens ihn zu veranlassen, seine Predigt aufzugeben; ein anderer Onkel Abu-Lahab wies seine Anforderung mit Schmähreden zurück. Die Zahl der Gläubigen wuchs unter diesen Umständen nur sehr langsam und mehrte sich namentlich nur durch den Zutritt von Sklaven und geringen Leuten, im ganzen soll sie nach einiger Zeit nur 43 betragen haben. Gegen den Zutritt von Sklaven wurden alsbald von ihren Herren sehr drastische Massregeln getroffen, welchen nur diejenigen entgingen, die von dem ziemlich wohlhabenden Abu-Bekr freigekauft wurden, den übrigen musste Mohammed notgedrungen gestatten, dass sie ihn und seine Lehre öffentlich verleugneten, um wo möglich noch im geheimen zu ihm zu halten.

Dennoch liess sich Mohammed nicht entmutigen, vielmehr strebte er danach, ausserhalb seiner Familie Anhänger zu gewinnen. Er ermüdete nicht, von Allahs Grösse und Herrlichkeit zu predigen und die völlige Hingabe an Allah, den Islam, die absolute Unterwerfung unter ihn den Menschen zur Pflicht zu machen. Es tue not, verkündete er, die Bekehrung nicht zu verschieben, denn bald werde Allah Gericht halten und was für ein Gericht! „Wahrlich die Strafe deines Herrn wird eintreffen, welche niemand abwenden kann, am Tage, wo der Himmel erschüttert und die Berge sich fortbewegen werden. Wehe an jenem Tage den Leugnern, welche“ usw. (S. 52). In den grellsten Farben malte er immer wieder die Schrecken jenes furchtbaren Tages aus, die gräulichen Höllenstrafen, welche den Gottesleugnern bevorständen, und die Wonnen des Paradieses, welche der Muslims warteten. Es wäre unrecht, darin mit Sprenger nur „die Ausbildung eines Schreckenapparates“ zu sehen und den Ton der innigen Ueberzeugung, die Besorgnis um die Seligkeit seiner Zeitgenossen zu verkennen. Ebenso haltlos ist die Meinung Grimmes, dass die Lehre vom Weltgericht von Mohammed als geistiges Zwangsmittel angewendet wurde, durch welches er seinem Versuch sozialistischer Art, gewissen überhandnehmenden irdischen Missständen entgegenzutreten, den Erfolg sichern wollte.

Allein das Gericht, welches Mohammed nach einigen Koranstellen eine Zeitlang als bald bevorstehend sich dachte, blieb aus, und um so mehr verspotteten ihn die Mekkaner. Sie verlangten von ihm Wunder zur Beglaubigung seiner Mission; diesen Zumutungen begegnete er mit einem Hinweis auf die Wunder der göttlichen Macht in der Natur und bei der Schöpfung des Menschen. Weil er seine Ankündigungen und Ermahnungen in gereimter Prosa vortrug, wie es die Wahrsager zu machen pflegten, verschrie man ihn als einen Dichter, Wahrsager oder Wahnwitzigen (S. 52 29—30; 21 5; 68 3 52). Als er sich selbst mit den Erfahrungen früherer Propheten tröstete, welche ebenso von ihren Zeitgenossen verlacht oder gar verfolgt worden waren, aber nur zu deren eigenem Nachteil, weil das unabänderliche Wort Gottes bald genug eingetroffen sei, und er solche Prophetengeschichten zur Erbauung der Gläubigen und zur Bedrohung der Gegner oft erzählte, warf man ihm vor, dass er diese vermeintlichen Offenbarungen nicht von Allah, sondern einfach von seinen Gewährsmännern erhalten hätte.

Hatten die Mekkaner bis jetzt die Angelegenheit Mohammeds als Kurzweil betrachtet, so wurde sie bedenklicher in ihren Augen, als um das Jahr 615 einige Mitglieder der gläubigen Schar nach

Abessinien auswanderten und unangenehme Verwicklungen mit dem Negus dieses Landes zu befürchten waren. Man hatte in Mekka noch nicht vergessen, dass im Geburtsjahr Mohammeds ein abessinisches Heer, das von einem gewaltigen Elephanten begleitet war, sich vor Mekka gezeigt hatte und nahe daran gewesen war, die heilige Kaʿba zu zerstören. Die Koreischiten scheinen deshalb den Versuch gemacht zu haben, mit Mohammed einen Ausgleich zu treffen, falls er sich dazu verstehen wollte, die Töchter Allahs (die oben S. 471 erwähnten Göttinnen) als himmlische mächtige Wesen anzuerkennen. Das Genauere darüber ist uns nicht bekannt; doch man scheint einen so starken Druck auf Mohammed ausgeübt zu haben, dass er nachgab (vgl. S. 17 75) und den drei Göttinnen ein freilich ziemlich doppelsinniges Epitheton ornans, sowie das Vermögen, bei Allah wirksame Fürbitte einzulegen, zuerkannte. Bald aber bereute er dieses für ihn unmögliche Zugeständnis, er erklärte, dass die von ihm gesprochenen Worte ihm nicht von Allah, sondern vom Satan eingegeben seien, und widerrief sie öffentlich. Die Koreischiten waren darüber, wie sich denken lässt, höchst ungehalten und beschlossen, dem Unfug jetzt für immer ein Ende zu machen. Um der drohenden Gefahr zu entgehen, wanderten wiederum etwa 100 Gläubige, Männer und Frauen, nach Abessinien aus. Indessen war es bei den patriarchalischen Sitten in Arabien nicht so leicht, Mohammed zum Schweigen zu bringen. Die Sitte verpflichtete die Verwandten Mohammeds, seine Sache als die ihrige zu betrachten, so dass ihm persönlich nicht beizukommen war. Also erklärten die Koreischiten die Acht über das ganze Geschlecht des Häschim; damit waren deren Glieder gezwungen, sich in einen isolierten Stadtteil zurückzuziehen, und litten grossen Schaden in ihren materiellen Interessen. Es scheint, dass dieser Zustand dennoch zwei bis drei Jahre von den Haschimiten ertragen wurde; jedenfalls führte die Massregel nicht zum Ziel, denn schliesslich wurde der Bann aufgehoben. Schwerer wurde Mohammed betroffen, als er kurz nacheinander, wahrscheinlich im Jahre 619, Chadīdja und Abu-Tālib durch den Tod verlor.

Indessen reifte bei Mohammed der Gedanke, die ungläubigen Mekkaner ihrem Schicksal zu überlassen und sich mit seiner Predigt nach aussen zu wenden. Uns kann dieser Entschluss vielleicht als selbstverständlich erscheinen nach den Erfahrungen, welche Mohammed zu Mekka gemacht hatte, für einen Araber war er etwas ganz Ausserordentliches. Nach der für ihn geltenden Sitte ist der einzelne nichts ohne seinen Stamm; wenn er diesen mutwillig verlässt oder von ihm ausgestossen wird, steht er ohne allen Schutz da und wird als

ein verlorener Mensch betrachtet. Mohammed musste das bald genug erfahren, denn als er versuchte, die Thakifiten in dem nahen Taïf für den Glauben zu gewinnen, wurde er nicht allein schimpflich abgewiesen, sondern mit Steinwürfen verfolgt, so dass er schleunigst fliehen musste, um sein Leben zu retten. Dieser Misserfolg raubte ihm aber ebensowenig wie der Unglaube der Mekkaner den Mut. Derartige Erlebnisse legten ihm vielmehr das Rätsel der göttlichen Führung nahe. Gott leitet die Menschen, wie er will: dieser Glaubenssatz ist bei Mohammed nicht das Ergebnis der abstrakten Spekulation, sondern der eigenen Lebenserfahrung. Dass Allah ihm den rechten Pfad gezeigt hatte, obgleich die Menschen ihn verwarfen, wurde ihm in dieser schweren Zeit dadurch bestätigt, dass die Djinn (Geister) ihm ihre Huldigungen darzubringen schienen (S. 72) und er sich im Traum nach Jerusalem versetzt sah (S. 17), eine Vision, welche bei den Mohammedanern sehr populär wurde und zu einer Himmelfahrt ausgeschmückt worden ist. Darüber verlor er aber die irdischen Mittel nicht aus dem Auge. Es gelang ihm, einige Angehörige des Stammes Chazradj aus Jatrib (Medina), welche zum Hadj nach Mekka gekommen waren, für seinen Glauben zu gewinnen. Sie scheinen ihm die wohlbegründete Aussicht eröffnet zu haben, dass seine Lehre in Medina des Erfolges sicher sein würde, wie es denn auch die spätere Geschichte völlig bestätigt hat. Vielleicht ist dieser Erfolg dem Einfluss der dort unter den Arabern lebenden Juden zuzuschreiben, wodurch der geistige Boden für den Monotheismus vorbereitet und das Bedürfnis nach einer neuen religiösen Gemeinschaft geweckt worden war. Jedenfalls wuchs die Zahl der Gläubigen dort sehr schnell; im Jahre 622 erschienen mehrere, angeblich 75, Medinenser, hauptsächlich Chazradjiten, doch auch einige Ausiten, in Mekka und hatten eine heimliche Zusammenkunft mit dem Propheten beim Hügel ʿAkaba, wo man sich bereits im vorigen Jahre begegnet hatte. Mohammed hatte die damaligen Abgesandten feierlich verpflichtet, Gott keinen Genossen zu geben, nicht zu stehlen, nicht zu ehebrechen, nicht die eigenen Kinder zu töten, keinerlei Verleumdung zu schmieden und zu verbreiten, dem Propheten in allem Gehorsam zu leisten; jetzt machte er mit ihnen den Bund, dass sie ihn vor allem schützen würden, wie sie es mit ihren Weibern und Kindern taten. Mohammed sagte sich dadurch von seinem eigenen Geschlecht los und zeigte faktisch, dass durch den Islam der alte Stammesverband sich lösen und eine neue Gemeinschaft, die Religionsgemeinschaft, entstehen konnte. Die sog. Flucht Mohammeds aus Mekka nach Medina, gewöhnlich Hidjra genannt, nach welcher seit Omar die Mohammedaner ihre Jahre zählen (622), ist in diesem Lichte zu be-

trachten. Das arabische Wort wird nämlich nicht gebraucht von einem, der sich flüchtet, um einer Gefahr zu entgehen oder einem Feinde auszuweichen, sondern von dem, der einen Freund oder Verwandten mutwillig verlässt. Dass die Sache in Mekka Aufsehen erregte, lässt sich denken, doch hatte Mohammed Fürsorge getroffen, dass man ihn und seinen Freund Abu-Bekr, der ihn begleitete, nicht daran hindern konnte. Die Legende hat das Ihrige getan, um die Geschichte reichlich auszuschmücken, doch lassen wir das beiseite. Die Anhänger Mohammeds wurden von den Mekkanern nicht weiter belästigt und folgten dem Propheten nach Medina. Sie werden darum Mohādjir, d. h. Fluchtgenossen, genannt und bildeten mit den Hilfsgenossen (Ansār) von Medina zusammen den Adel des Islam.

Die Aufgabe, welche Mohammeds in Medina harrte, war keine leichte; es galt jetzt, die neue Religionsgemeinschaft zu organisieren. Um tatsächlich zu zeigen, dass der alte Stammesverband durch den Islam zu existieren aufgehört hatte, bildete er 75 Brüderpaare von je einem Flüchtling und einem Helfer, die einander mit Ausschluss der eigenen Verwandten beerben und sich überhaupt als Brüder betrachten sollten. Die Stammesfehden hörten auf, keine alte oder neue Blutrache durfte die Gläubigen entzweien. Ein Bethaus wurde errichtet, wo man sich regelmässig versammelte, später durch einen Gebetsaufrufer (Bilāl) eingeladen, um die Religionsandacht gemeinschaftlich unter Leitung eines Imām, in dieser Zeit immer Mohammeds selber, zu verrichten. Die Bedeutung dieser Einrichtung kann man nicht leicht überschätzen; dadurch wurden die freiheitliebenden und zuchtlosen Araber zuerst an Zucht und Ordnung gewöhnt. Man hat darum dieses Bethaus den „Exerzierplatz des Islam“ genannt und, freilich nicht ohne Verkennung der religiösen Bedeutung, das tägliche fünfmalige Gebet der Gläubigen mit einem gemeinschaftlichen Feldgeschrei verglichen (von Ranke).

Die religiösen Pflichten werden wir später noch im Zusammenhang besprechen, hier müssen wir uns damit begnügen, klar zu machen, in welches Verhältnis die neue Gemeinde zu den Heiden und Juden in Medina trat. Bis jetzt hatte Mohammed nur eine sehr oberflächliche und ungenügende Kenntnis von dem eigentlichen Wesen des Judentums und Christentums. Er meinte, dass seine Predigt im grossen und ganzen sich völlig mit den Glaubenssätzen dieser grossen Religionsgemeinschaften decke und dass es ziemlich leicht sein werde, die Anhänger beider für seinen Glauben zu gewinnen. Weil hauptsächlich die Juden in Medina zahlreich waren und ihre Religionseinrichtungen ihm überdies zweckmässig erscheinen mochten, führte er diese zum

Teil bei seiner Gemeinde ein, z. B. die, bei der Religionsandacht das Antlitz gegen Jerusalem zu wenden und am Jom Kippur (10. Tischri) zu fasten usw. In dieser Hoffnung fand er sich aber bald bitter getäuscht. Die Juden Medinas, neugierig, den neuen Propheten auf seine Würde hin zu prüfen, legten ihm allerlei Fragen vor, um zu sehen, ob seine Antworten mit der Thora stimmten und er wirklich etwa der verheissene Messias wäre. Mohammed bestand das Examen schlecht, war er doch nicht einmal mit der Genealogie der Patriarchen vertraut, und infolgedessen wandten die Juden sich für immer von ihm ab. Mohammed seinerseits verfolgte seinen eigenen Weg; er verlegte die Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka (S. 2 139) und die Fasten vom 10. Tischri auf den arabischen Monat Ramadhān, weil der Koran darin geoffenbart worden sein soll (S. 2 181). Allmählich wurde es ihm klar, dass es sich mit dem Christentume ähnlich verhielte, und so bildete er die Theorie aus, dass zwar die „Schriftbesitzer", wie er Juden und Christen nannte, eine Offenbarung Allahs durch Musa (Moses) und ʿIsa (Jesus) empfangen, dass sie aber später den Wortlaut dieser Offenbarung oder jedenfalls deren Erklärung (hierüber sind die mohammedanischen Theologen uneinig) gefälscht hätten und infolgedessen auf verschiedene Irrwege geraten wären. Gegen die christliche Trinitätslehre, welche er als eine Dreiheit von Göttern (Gott, Jesus und Maria) auffasste, führte er im Koran eine scharfe Polemik; er behauptete, dass ʿIsa zwar ein Gesandter Gottes gewesen sei, welchen Gott durch Wunder beglaubigt hätte, bestritt aber, dass ihm und seiner Mutter göttliche Verehrung zukäme. Dennoch nähmen die Schriftbesitzer, zu denen ausserdem noch bisweilen die Sabier gerechnet werden, eine ganz andere Stellung ein als die Heiden: diese verkehrten die Wahrheit völlig in Irrtum, jene hätten sie allerdings, aber gefälscht.

Was das politische Verhältnis betrifft, so schloss Mohammed sowohl mit den Juden als mit den Heiden Medinas ein Schutz- und Trutzbündnis, wobei beiden im allgemeinen ihre früheren Rechte und Gewohnheiten gelassen wurden, sie sich aber verpflichteten, im Krieg dem Propheten zu helfen und seine Feinde auf keine Weise zu unterstützen. Allmählich aber traten die meisten Chazradjiten und Ausiten äusserlich der Gemeinde bei, blieben aber immer laue und in kritischen Augenblicken unzuverlässige Verbündete, welche deshalb im Koran Heuchler (monāfikun) gescholten werden. Sie grollten innerlich dem fremden Eindringling, beklagten den Untergang der väterlichen Sitten und würden als Stockaraber die ganze Sache gerne rückgängig gemacht haben, aber die Machtverhältnisse waren derart, dass sie sich der Herrschaft Mohammeds fügen mussten.

Wenn die Mekkaner gehofft hatten, den unbequemen Prediger glücklich los zu sein, und darauf rechneten, dass die Medinenser seiner wohl bald überdrüssig sein würden, so fanden sie sich arg betrogen. Die Mohādjir erhielten von Mohammed die Erlaubnis (S. 22 40) Raubzüge in kleinem Stil gegen die Handelskarawanen der Mekkaner, welche auf ihrem Rückwege aus Syrien in der Nähe von Medina vorüberzogen, zu veranstalten. Dabei wurde selbst nicht immer der heilige Monat, in dem Landfrieden herrschte, respektiert, und als man die Sache vor Mohammed brachte, liess er die Schuldigen mit einem gelinden Verweis frei ausgehen (S. 2 214). Ob er selbst, wie behauptet wird, auf hinterlistige Weise den Befehl dazu erteilt hat, müssen wir unentschieden lassen; wenn es aber sich damit wirklich so verhalten hat, wird man darüber nicht zu strenge urteilen dürfen, denn es ist allgemeiner Grundsatz im Orient, dass der Krieg Betrug und dass gegen Feinde jede List, und wäre es der schändlichste Verrat oder offenkundiger Wortbruch, gestattet, ja unter Umständen geboten ist.

Natürlich waren diese Angriffe den Kaufleuten Mekkas sehr unbequem, und unter Führung von Abu Sofjān, der von dieser Zeit ab als das Haupt der Mekkaner erscheint, rüsteten sie sich, um dem Strassenräuber das Handwerk zu legen. Am 16. März 624 kam es zu einem Treffen bei dem Brunnen von Bedr, und, obgleich die Mekkaner an Zahl den Gläubigen weit überlegen waren, siegten letztere vollkommen, und es wurden viele reiche und angesehene Koreischiten zu Kriegsgefangenen gemacht, was ausser der bereits gewonnenen Beute noch recht viel Lösegeld versprach. Um zu verhüten, dass die raubgierigen Araber über der Verteilung der Beute in Streit gerieten, wurde von Mohammed bestimmt, dass ein Fünftel ihm, d. h. dem Fiskus der Gläubigen gehören, der Rest den Mitkämpfern zu gleichen Teilen zufallen sollte. Wichtiger noch als die Beute war der Eindruck, den dieser glänzende Sieg in Medina und auf die Beduinen machte. In der Stadt selbst wagte keiner mehr, öffentlich sich dem Propheten zu widersetzen; die einzigen, welche die Sachlage nicht verstanden, waren die Juden, und diese sollten bald unsanft aus ihrer vermeintlichen Sicherheit aufgeschreckt werden. Ein geringer Anlass führte nämlich kurz nachher zu einem blutigen Zusammenstoss mit dem jüdischen Stamm der Kainoka; als sie sich ergeben mussten, wurden ihre Besitztümer konfisziert und sie selbst aus der Stadt verbannt. Sie konnten noch froh sein, mit dem Leben davonzukommen und beeilten sich, Arabien zu verlassen, und siedelten sich in dem alten Basan an. Dasselbe Los traf im folgenden Jahre die benu Nadhīr, als die Mekkaner bei Ohod an Mohammed Rache genommen hatten für die

ihnen im vorhergehenden Jahre bei Bedr zugefügte Niederlage. Und als ob das unglückliche Volk für jede Warnung taub und blind wäre, begingen die Juden die Unvorsichtigkeit, sich in Verhandlungen mit Mohammeds Feinden einzulassen in dem sog. Grabenkrieg des Jahres 627. Der Sieg bei Ohod hatte nämlich den Mekkanern gar keinen Vorteil gebracht, und deshalb beschlossen sie, mit einer für Arabien ganz stattlichen Streitmacht, wobei verschiedene Beduinenstämme und die Juden ihre Hilfe zusagten, Medina selbst zu belagern. Die Gläubigen getrauten sich nicht, diesmal den ungleichen Kampf auf offenem Felde zu wagen und dem Feinde entgegen zu ziehen; sie zogen sich in die Stadt zurück, nachdem sie von einem Perser Salmān gelernt hatten, die offene Seite der Stadt durch einen tiefen und breiten Graben für Reiter unzugänglich zu machen; daher dieser Krieg den Namen Grabenkrieg führt. Die Feinde waren darüber sehr ungehalten und beschuldigten Mohammed der Anwendung unwürdiger List, um so mehr, als das Mittel sich bewährte und sie unverrichteter Sache wieder abziehen mussten. Wiederum waren es die Juden, welche die Kosten zu tragen hatten. Mohammed wandte sich sofort gegen die benu Koraitza; diese wurden besiegt, und das Urteil des todkranken Sa'd, des Häuptlings der Ausiten, der sehr gegen sie aufgebracht war, lautete dahin, dass die Männer getötet, die Weiber und Kinder zu Sklaven gemacht werden sollten. Mohammed bestätigte das Urteil, und so wurden 600 Juden hingeschlachtet. Die Strafe war hart, doch nach dem damaligen Kriegsrecht vollkommen am Platze, so dass kein Grund vorliegt, wegen dieses allerdings grässlichen Judenmordes Mohammed der Grausamkeit und Hinterlist, wie oft geschehen ist, anzuklagen. Mit Recht hat man dagegen angeführt, das diese 600 noch nichts bedeuten gegen die 4500 Sachsen, welche der christliche Held Karl der Grosse an der Aller hat hinrichten lassen. Die Bedingungen, welche den benu Kainoka und benu Nadhīr gewährt worden waren, waren nach arabischen Begriffen äusserst gelinde, und Mohammed bewies, dass er weit über seine Zeitgenossen hinausragte, als er das Verbot erliess, die Leichen der Gefallenen zu verstümmeln, was in den damaligen barbarischen Zeiten und noch lange nachher zu geschehen pflegte.

Im Frühjahr 628 fasste Mohammed den Plan, mit einigen Begleitern die Pilgerfahrt nach den heiligen Stätten zu unternehmen, natürlich im Pilgergewand und nur mit dem Schwerte bewaffnet. Er rechnete darauf, dass die Mekkaner in keinem Falle während der heiligen Monate Gewalt gegen seine Leute anwenden würden, wenn vollkommen deutlich wäre, dass man in friedlicher Absicht käme. Zwar

hatte er selbst bei einer früheren Gelegenheit den Landfrieden nicht geachtet und die Verletzung desselben als eine verzeihliche Sünde erklärt, allein er wusste, dass seine Gegner, welche ja die alten arabischen Sitten verteidigten, ihm dafür schwerlich mit gleicher Münze bezahlen würden. Nichtsdestoweniger war es ein Wagnis, um so mehr, als sich bald herausstellte, dass die Mekkaner eine drohende Haltung annahmen. Mohammed machte also in Hodeibija Halt, und in dieser kritischen Lage bewährte sich wiederum seine politische Einsicht. Die Mekkaner waren zwar dem ungebetenen Gast sehr abhold und sahen voraus, dass bei der zwischen ihnen und den Gläubigen bestehenden Blutfehde die Anwesenheit der letzteren beim Hadj notwendigerweise zu Blutvergiessen führen müsste, allein sie hatten auch kein Recht, ihnen den Zutritt zu verweigern. Nach vielem Hin- und Herreden entschlossen sie sich deshalb, einen Vertrag abzuschliessen, auf Grund dessen Mohammed zwar diesmal wieder abziehen musste, ihm aber gestattet wurde, im folgenden Jahre auf drei Tage im Pilgergewand beim Feste in Mekka zu verweilen. Um dies möglich zu machen, wurde ein Waffenstillstand auf zehn Jahre vorgeschlagen, während dessen beide Parteien Bündnisse schliessen dürften; Mohammed verpflichtete sich, Ueberläufer der Koreischiten auszuliefern, während die Mekkaner in Bezug auf zu ihnen kommende Anhänger Mohammeds nicht an die entsprechende Verpflichtung gebunden waren. Mohammed beeilte sich, diese Bedingungen anzunehmen, obgleich seine Begleiter darüber sehr aufgebracht waren. Hatte er ja seinen Zweck vollständig erreicht, zwar nicht für den Augenblick, doch für die Zukunft, denn es war fast mit Bestimmtheit zu erwarten, dass der bereits in ganz Arabien bekannte Prophet, wenn er sich beim Hadj an der Spitze der Seinigen zeigte, aller Blicke auf sich lenken und kaum weniger als einen Triumphzug feiern würde. So kam es denn auch im nächsten Jahre 629, als er den Bedingungen gemäss in Mekka erschien, nachdem zur Vermeidung etwaiger blutiger Händel die Koreischiten, welche mit den Gläubigen Blutfehde hatten oder sonstwie zu den Unversöhnlichen gehörten, sich auf die naheliegenden Berge zurückgezogen hatten. Wer in Mekka ein Körnchen politischer Einsicht besass, wusste jetzt, dass die Zukunft dem Islam gehörte, und die Klügsten, wie Khālid ibn al Walīd, der Sieger von Ohod, später bekannt als das Schwert Gottes, und ʿAmr ibn el-ʿAsī, der nachherige Statthalter von Aegypten, beeilten sich, ihre Bekehrung anzuzeigen; andere wie Abu Sofjān und ʿAbbās vermochten sich nicht zu entschliessen, dies schon jetzt öffentlich zu tun, und meinten, sie könnten warten, bis es Mohammed mit der Sache Ernst würde. Lange währte das freilich nicht, denn bereits

im folgenden Jahre brach er mit einer ansehnlichen Macht auf, um Mekka zu erobern; eine Verletzung der Bedingungen von Hodeibija seitens der Mekkaner bot ihm dazu eine willkommene Veranlassung. Jetzt tat Eile not, und Abu Sofjān zögerte denn auch nicht, sich in Mohammeds Lager zu begeben und das Glaubensbekenntnis abzulegen. Die ganze Stadt fiel eigentlich ohne Schwertstreich in die Hände des Propheten, nur einige Unversöhnliche widersetzten sich. Der Prophet hiess die Götzen zertrümmern und einige wenige Leute, welche ihm besonders verhasst waren, hinrichten, sonst aber erliess er eine allgemeine Amnestie; die heiligen Orte und Zeremonien liess er auch künftighin bestehen.

Mohammed hatte seinen Zweck erreicht. Noch einmal rafften die Thakifiten und die mit ihnen verbündeten Beduinenstämme sich zusammen, um den Gläubigen Widerstand zu leisten und ihre Freiheit zu behaupten, doch es war vergebens: sie wurden bei Honein an der Grenze Südarabiens nach einem heissen Gefechte aufs Haupt geschlagen. Bereits vor der Pilgerfahrt des Jahres 629 war die Judenschaft von Cheibar im Nordwesten Arabiens mit Krieg überzogen und unterjocht worden, jetzt nach der Schlacht bei Honein kamen von allen Seiten Arabiens Gesandtschaften nach Medina, um dem Propheten zu huldigen. Mohammed empfing sie ehrenvoll, verpflichtete sie aber, den Götzen zu entsagen, den Propheten anzuerkennen, die fünf täglichen Gebete zu verrichten und die Steuer für den Fiskus zu bezahlen. Aus den drei erstgenannten Forderungen machten sich die Beduinen nichts, die letzte aber fiel ihnen schwer, doch war für den Augenblick daran nichts zu ändern, denn Mohammed war unerbittlich; sie mussten es sich gefallen lassen, dass ihnen einige Gläubigen mitgegeben wurden, um ihren Stammesgenossen die Satzungen des Islam zu überbringen und die Steuer zu erheben.

Mohammed trug sich indessen schon mit weiteren Plänen. Er schickte sogar Sendschreiben an den griechischen Kaiser, an den Statthalter Aegyptens, an den Ghassaniden und an den persischen Grosskönig, um sie zum Islam einzuladen. Er rüstete gegen die Byzantiner und war fest entschlossen, die jugendliche Kraft des Islam an den Nachbarvölkern zu messen. Doch bevor er dazu kam, musste in Arabien für immer dem Heidentum ein Ende gemacht werden. Deshalb schickte er im Jahre 631 seinen Schwiegersohn ʿAli nach Mekka mit einem höchst wichtigen Dokumente, das wir noch im Koran (S. 9) besitzen, dessen Ueberschrift die „Lossagung Gottes und seines Gesandten von den Götzendienern“ lautet. Das Stück wurde feierlich in Mina vor den versammelten Pilgern verlesen und muss als das bis

heute gültige Grundgesetz des Islam betrachtet werden, das für immer dessen Stellung andern Religionsbekennern gegenüber regelt. Der Hauptinhalt geht dahin, dass künftighin kein Ungläubiger zu dem heiligen Gebiete Zutritt haben soll, dass die von dem Propheten mit einigen derselben vereinbarten Verträge bis zum Ablauf der Gültigkeitsdauer in Kraft bleiben, sofern jene sie pünktlich erfüllen, dass aber, wer keinen solchen Vertrag vorzuweisen vermöge, nur die Wahl hätte zwischen Annahme des Islam und dem Kriege. Der Krieg gegen die Ungläubigen, anfangs den Mohādjir gestattet, war durch den Drang der Verhältnisse bereits seit längerer Zeit allen Moslems als Pflicht auferlegt (S. 2 186ff., 212—213).

Noch einmal (632) unternahm Mohammed die Pilgerfahrt nach Mekka, die sog. „Abschiedswallfahrt", bei welcher Gelegenheit er eine Rede hielt, um den Arabern streng einzuschärfen, dass fürder die alten Sitten abgetan wären, und der Islam die Einheit und Gleichheit der Gläubigen auf immer sanktioniert hätte. Hier führt noch einmal wieder der Enthusiast und nicht der Politiker das Wort, denn wenn Mohammed seine Araber besser gekannt hätte, so hätte er gewusst, dass er hiermit das Unmögliche forderte. Bereits waren die Beduinen hier und dort in Gärung und versuchten verschiedene Individuen, Männer wie Frauen, ebenso den Propheten zu spielen, wie es Mohammed gemacht hatte, um Gleiches mit Gleichem zu bekämpfen, doch blieb dem Greise der Verdruss erspart, den Ausbruch dieser Unbotmässigkeiten noch zu erleben. Im Sommer desselben Jahres 632 verschied er in seiner Wohnung zu Medina.

Es ist für den Biographen Mohammeds immer sehr schwierig gewesen, ein gerechtes Urteil über seine Person zu fällen. Das kann niemanden wundernehmen, weil er ohne Zweifel ein ganz aussergewöhnlicher Mensch gewesen ist. In seiner Persönlichkeit treten zwei Geistesrichtungen hervor, welche sonst nie zusammen vorzukommen, ja gewissermassen einander auszuschliessen pflegen: ein unerschütterlicher Enthusiasmus und eine kühl berechnende Weltklugheit. Dies wird einigermassen erklärlich, wenn wir bedenken, dass er bereits im reiferen Mannesalter stand, als er öffentlich als Prediger des Islam auftrat, also in einem Alter, in welchem die Schwärmerei und der Enthusiasmus der Jugend entweder bereits völlig verschwunden oder jedenfalls der klugen Berechnung untergeordnet sind. Es wäre eine Verkennung der historischen Tatsachen, wenn wir übersehen wollten, dass bereits in der mekkanischen Periode Mohammed mit grosser Schlauheit und feinem Takt die Gefahren, welche ihm und seiner kleinen Gemeinde drohten, geschickt zu umgehen wusste, wie es ander-

seits ebenso verfehlt wäre, zu vergessen, dass er auch in Medina, ja noch bei der Abschiedswallfahrt mit jugendlichem Eifer und ungebrochener Kraft für sein sittlich-religiöses Ideal eingetreten ist. Dennoch geschieht es nur zu oft und sind viele christliche Gelehrte geneigt gewesen, den einheitlichen Charakter in seiner Biographie preiszugeben, den mekkanischen Prediger als einen wirklichen Propheten gelten zu lassen, den medinensischen Häuptling als einen Betrüger und Wollüstling zu verdammen. Man glaubt nämlich in der späteren Periode von Mohammeds Leben Charakterfehler zu bemerken, welche früher gar nicht vorhanden zu sein schienen und mit seinem prophetischen Berufe schlechthin in Widerspruch stehen.

Was nun die letzterwähnte Behauptung betrifft, so ist es ganz unnütz, darüber zu streiten. Wer mit den mohammedanischen Dogmatikern meint, dass ein Prophet notwendigerweise auch sündlos sein solle, dem bereitet die Biographie Mohammeds manche Schwierigkeiten, und er kann nicht einmal bei dem, was die Gläubigen zu seiner Entschuldigung vorgebracht haben, sich beruhigen. Einem Araber gilt Mohammed als das Musterbild von Milde und Klugheit, ihm scheinen die Massregeln gegen seine persönlichen Feinde, gegen die Juden Medinas usw. eher zu gelinde als zu streng, indessen ein europäischer Gelehrter hier nur Grausamkeit, Hinterlist und Rachsucht zu erblicken vermag. Man braucht aber nur an König David zu erinnern, welcher, obgleich er nicht für einen Propheten gehalten wird, dennoch bei vielen frommen Leuten im Rufe eines gottgefälligen Heldenkönigs steht, um es begreiflich zu finden, dass es den Gläubigen niemals in den Sinn gekommen ist, die göttliche Mission Mohammeds zu bezweifeln, weil er die nationalen Fehler mit seinem Volke teilte. Was sie befremdete, ist vielmehr, dass er den Krieg in den heiligen Monaten gestattete, dass er das Weib seines Adoptivsohnes Zaid heiratete usw., kurz Dinge, welche bei den Arabern unerhört waren und mit dem alten Herkommen stritten; und eben darin sahen sie den Beweis dafür, dass für Mohammed andere Gesetze galten als für jeden andern Araber. Wir, die wir diesen Glauben nicht teilen, auch wenn wir Mohammed als Propheten gelten lassen, übersehen die Schwäche des Menschen nicht, wenn wir behaupten, dass er, beurteilt nach dem einzig gerechten Massstabe, nach dem seine Zeit- und Volksgenossen zu beurteilen sind, auch in Medina seinen Beruf auf ehrenvolle Weise erfüllt hat. Selbst die ihm oft vorgeworfene Sinnlichkeit, welche ihn, wie man meint, verführte, etwa ein Dutzend Frauen zu heiraten, ist schliesslich eine Hypothese, welche mit seiner sonstigen schlichten und einfachen Lebensweise nicht im Einklang steht. Viel-

leicht sind bei diesen Heiraten auch Politik und kluge Berechnung die Triebfeder gewesen: einen grossen Harem zu halten, gilt im Orient — man denke an König Salomo — als ein Zeichen fürstlichen Ansehens.

Auch die Berechtigung des Vorwurfs, dass er durch angebliche göttliche Offenbarungen seine Fehler und Schwächen gutheissen liess, können wir nicht ohne Einschränkung gelten lassen. Man muss den logischen Folgen des einmal angenommenen Berufes eines Gesandten Gottes dabei Rechnung tragen: Er wurde in solchen heiklen Fällen von seinen Freunden und Feinden gedrängt, die göttliche Entscheidung kund zu geben, und konnte sich der Erfüllung dieser Aufgabe nicht entziehen. Allerdings hätte er in einigen Fällen eine Antwort geben können, welche in unsern Augen seinem sittlichen Charakter grössere Ehre gemacht hätte. Man wird aber finden, dass die Antwort nie ausschliesslich seine persönlichen Interessen berücksichtigt, sondern immer klug darauf berechnet war, die Frage, so gut es die Umstände nur immer erlaubten, aus der Welt zu schaffen und jedermann zu befriedigen, so dass er tatsächlich dabei auf keinen Widerspruch stiess und seiner Würde keinen Eintrag tat.

§ 3. Koran, Ueberlieferung und Fikh.

Literatur. A. Koran: Uebersetzungen von Sale (englisch, 1774 und öfters neugedruckt), wozu zu vergleichen E. M. Wherry, A comprehensive commentary on the Quran (4 vol.), Rodwell (2. ed., 1876) und Palmer (S. B. E. VI, IX), beide englisch; Kasimirski (1854) französisch; deutsche Uebersetzungen von Wahl (1828) und Ullmann (6. Aufl., 1862), sodann von Rückert (Auszüge nach dem Tode des Dichters herausgegeben von A. Müller 1888). — Zur Einleitung: G. Weil, Historisch-kritische Einleitung in den Koran (1844); Th. Nöldeke, Geschichte des Qorâns (1860); Hirschfeld, Beiträge zur Erklärung des Koran (1886; derselbe, New Researches into the composition and exegesis of the Qoran (1902).

B. Ueberlieferung: Goldziher, Muhammedanische Studien (2 Bde, 1889—1890); über das Traditionswesen handelt hauptsächlich der 2. Band.

C. Fikh: E. Sachau, Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechts (Sitzungsber. Wien LXV); Goldziher, Die Zahiriten (1884); C. Snouck Hurgronje, Nieuwe Bijdragen tot de kennis van den Islam (Bijdragen Kon. Inst. Haag, ser. 4 dl. VI), derselbe, Le droit musulman (Revue de l'histoire des religions XXXVII).

Es ist ein sehr verbreiteter Irrtum, dass Mohammed den Islam ganz fertig hinterlassen hat, als ob nicht auch diese Religion im Lauf der Zeiten sich nach verschiedenen Richtungen entwickelt hätte. Das Urteil über diese verschiedenen Richtungen wird natürlich auseinandergehen. Der eine wird darin Entartung, der andere hingegen einen Fortschritt sehen; es dürfte aber der Wahrheit am meisten gemäss sein, auch hier Licht und Schatten zu erkennen. Was Mohammed bei seinem Tode hinterliess, bestand, abgesehen von einer Schar für seine

Lehre begeisterter Jünger, aus einer Anzahl Offenbarungen, welche weder geordnet, noch mit der bisweilen für das Verständnis recht notwendigen historischen Erklärung versehen waren, und aus seinem eigenen Beispiel, wie es in der Erinnerung fortlebte. Es ist angezeigt, hier diese Hinterlassenschaft etwas genauer zu inventarisieren, weil sie für alle Zeiten das Hauptkapital des Islam darstellt.

Mohammed hat während seiner öffentlichen Wirksamkeit sehr viele Aussprüche getan, Reden gehalten und Ermahnungen gegeben, doch waltet darin ein gewisser Unterschied ob, welcher hauptsächlich durch die Form ins Auge fällt. Wenn er sich nämlich bewusst war, im Namen Gottes zu sprechen, bediente er sich immer der gereimten Prosa, was der Rede den Charakter des Feierlichen verleiht und bei den alten arabischen Kahinen die traditionelle Form des Orakels war. Zwar ist die Weise, wie er von derselben Gebrauch machte, in den verschiedenen Lebensperioden ziemlich verschieden, denn während er in der ersten Zeit sich in kurzen rhythmischen Sätzen ausdrückt, werden die Sätze später immer länger, der Rhythmus spärlicher und das Reimwort gesuchter und monotoner, jedoch das Kennzeichen lässt trotzdem nirgends im Stich. Alle Aussprüche, worin es sich findet und worin nicht Mohammed, sondern Allah die redende Person ist, sind folglich Offenbarungen, alles, davon dies nicht gilt, gehört zur Ueberlieferung.

Die Offenbarungen tragen den Namen Koran (Lesung, Rezitation), sowohl die einzelnen Stücke als die Gesamtheit derselben. Teilweise liess Mohammed, der selbst des Lesens und Schreibens unkundig war, diese Offenbarungen von einem Sekretär niederschreiben auf Papierfetzen, Schulterknochen, Palmblätter, Steine usw.; andere Stücke waren im Gedächtnisse besonders frommer Leute aufbewahrt. Bereits unter dem ersten Kalifen Abu-Bekr wurde von einem dieser Sekretäre Zaid ibn Thâbit eine Sammlung veranstaltet, die in der Hauptsache von derjenigen, welche wir noch heute besitzen, wohl wenig verschieden war. Im Auftrage des Kalifen Othmân (644—656) ist nämlich unter Aufsicht desselben Zaid und einiger andern Korankenner der Text endgültig festgestellt und namentlich auch die Ordnung der einzelnen Stücke in unveränderliche Form gebracht und ein einheitlicher Dialekt, derjenige der Koreischiten, überall konsequent angewandt worden. Abweichende Exemplare wurden, soweit sie noch vorhanden waren, aufgespürt und verbrannt, so dass wir von etwaigen Abweichungen nur aus den Berichten späterer Kompilatoren etwas wissen. Daraus geht ohne jeglichen Zweifel als sicher hervor, dass man unter Othmân gewissenhaft verfahren ist und höchstens einige im Verhältnis zum Ganzen recht unbedeutende Verse fortgelassen hat: die Vermutung Weils und

anderer Forscher, dass Fälschungen vorgekommen seien, hat sich bei näherer Prüfung nicht bestätigt.

Allerdings ist die Reihenfolge der einzelnen Offenbarungen und die Abteilung in 30 Perikopen oder 114 Suren (Kapitel) eine willkürliche, welche der Kritik viel zu schaffen macht, weil es für uns von Interesse ist, die Stücke in chronologischer Ordnung zu haben, damit wir deren Inhalt aus der Biographie Mohammeds psychologisch erklären und umgekehrt diese Biographie aus diesen zweifellos genuinen Urkunden beleuchten können. Glücklicherweise gibt es dafür verschiedene Anhaltspunkte. Erstens sind bereits seit alter Zeit nach einer im allgemeinen zuverlässigen Ueberlieferung die Suren in den Aufschriften entweder als mekkanische oder als medinensische bezeichnet worden. Allein die Suren, speziell die längeren, sind oft aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt, welche zeitlich gar nicht zusammengehören, so dass die Aufschrift keine vollständige Sicherheit gewährt, dass die ganze Sura wirklich aus der mekkanischen oder aus der medinensischen Periode stammt. Es kommt auch vor, dass die Ueberlieferung schwankt, ja sogar, dass die nämliche Sura, wie es heisst, zweimal geoffenbart worden ist. Die europäischen Gelehrten können sich folglich mit diesem rein äusserlichen Merkmale nicht begnügen, doch nun ist zweitens der Inhalt der Stücke selbst oft entscheidend für die Zeitbestimmung, so dass im grossen und ganzen der chronologischen Ordnung keine unüberwindlichen Schwierigkeiten entgegenstehen. Dazu kommt, dass für das sprachliche und das sachliche Verständnis des Inhalts durch arabische und persische Schriftsteller sehr gute Vorarbeiten geliefert worden sind. Bereits in sehr alter Zeit wurden schriftliche Verhandlungen geführt über schwierige Wörter und schwer verständliche Stellen, und noch früher gab es schon sachliche Erläuterungen, worin die Ueberlieferungen über die Begebenheiten und über die Personen, welche die einzelnen Offenbarungen veranlasst hatten, zusammengestellt waren. In den späteren Kompilationen findet man dies alles und noch viel mehr gesammelt, woraus dann wieder Kompendien entstanden, welche sich durch grössere Brauchbarkeit empfahlen. Einer grossen Autorität erfreut sich im Orient der Kommentar des Baidhāwi (13. Jahrh.), welcher von jüngeren Gelehrten wieder mit Superkommentaren und Glossen versehen wurde.

Im allgemeinen ist der Inhalt des heiligen Buches sehr gut verständlich, obgleich, wie bereits angedeutet, der Stil des Propheten in den verschiedenen Zeiten eine ziemlich grosse Verschiedenheit aufweist. In den ältesten Suren ist der Stil erregt und erhaben und bewegt sich in kurzen Sätzen mit grossartigen Bildern, mit Eiden,

welche die Wahrheit erhärten sollen, mit leidenschaftlichen Ausfällen gegen die Gegner, die den Propheten verspotten und seiner Mission keinen Glauben schenken. Die Höllenstrafen werden mit den grellsten Farben ausgemalt und bis zum Ueberdruss wiederholt. Späterhin treten die Prophetengeschichten in den Vordergrund, der Stil büsst die frühere Lebendigkeit ein und spielt in feststehenden Ausdrücken ohne viel Abwechslung in das Erzählende hinüber, bisweilen aber gelingt es dem Propheten dennoch, seinen Stoff zu beherrschen und Erzählungen zu bieten, wie z. B. die Liebesgeschichte von Joseph und der Frau des Potiphar (S. 12), welche seitdem im Orient so populär geworden und von vielen persischen und türkischen Dichtern poetisch behandelt worden ist. Die Suren endlich der späteren Periode sind ohne Glut und ohne Kunst in ziemlich mattem Stile geschrieben, obgleich sie inhaltlich die wichtigsten sind. Hier findet man zwar auch noch erzählende und ermahnende Stücke, doch der Theolog-Jurist kommt überall zum Vorschein und längere Abschnitte sind der theologischen Polemik gegen die Christen und Juden gewidmet, oder enthalten rituelle Vorschriften. Darum sind sie auch nie so populär bei den Gläubigen geworden, wie z. B. die 112. Sura, welche ein kurzes, doch überaus deutliches Credo enthält, oder die 1. Sura, die „Fātiha“, welche in allen Lebensumständen von den Moslems rezitiert wird und sich einigermassen mit dem Vaterunser vergleichen lässt, und einige andere Verse, welche wir hier nicht alle nennen können.

Der Koran ist, wie der Name andeutet, bestimmt, gelesen d. h. rezitiert zu werden. Dies Lesen ist im Lauf der Zeiten eine Kunst geworden, welche bei weitem nicht jeder besitzt, denn man liest das heilige Buch nicht wie andere Bücher, sondern wie die Thora in der Synagoge, halb rezitierend, halb kantilenierend. Uebrigens wird jeder dazu angehalten, grössere Stücke auswendig zu lernen, und es gab und gibt noch viele Leute, welche den ganzen Koran auswendig wissen. Es braucht daher kaum gesagt zu werden, dass im allgemeinen der Koran beim öffentlichen Unterricht eine grosse Rolle spielt, ja bisweilen den einzigen Lehrstoff bildet, dass namentlich der Sprachunterricht darauf basiert, so dass die Verbreitung des Islam mit derjenigen der arabischen Sprache parallel läuft und die ganze mohammedanische Literatur, sie möge arabisch, persisch, türkisch oder malaiisch abgefasst sein, von koranischen Reminiszenzen, Anspielungen und Redeweisen strotzt. Die grosse Bedeutung dieses Buches für das religiöse Leben in der ganzen mohammedanischen Welt wird man folglich nicht leicht überschätzen können.

Weit geringeren Einfluss hat die zweite Erkenntnisquelle des ältesten Islam, die Ueberlieferung, ausgeübt, obgleich sie für histori-

sche Untersuchungen ein reiches Material liefert. Anfänglich wurde sie nur mündlich tradiert, wie im allgemeinen die literarische Tätigkeit der Araber erst im 2. Jahrh. der Hidjra anfängt. Der arabische Name ist Hadīth, und dieser beschäftigt sich nicht allein mit demjenigen, was Mohammed ausserhalb des Koran gesagt und verordnet hat, sondern er bringt auch längere und kürzere Mitteilungen über das Leben Mohammeds und seiner Zeitgenossen. Der Koran enthält nämlich durchaus kein vollständiges System von Gesetzen, so dass man schon recht bald nach Mohammeds Ableben in grosse Verlegenheit geriet, auf welche Weise in vorkommenden Fällen zu handeln sei. Da war es natürlich, dass man bei den noch überlebenden Hausgenossen und intimen Freunden des Propheten, z. B. bei seiner klugen und rührigen Frau ʿAïscha, Nachfrage hielt, ob Mohammed sich je über einen ähnlichen Fall geäussert, oder wie er sich in solchen Umständen betragen hätte. Das Tun und Lassen (Sonna) des Propheten wurde die Norm, nach der auch die Späteren ihre Handlungsweise einzurichten bestrebt waren. Es versteht sich, dass es immer Leute genug gab, welche darüber Bescheid wussten; im Anfang verfuhr man dabei noch ziemlich gewissenhaft, weil offenbare Lügen leicht von den noch lebenden Genossen des Propheten als solche erwiesen worden wären, doch bald schlichen sich falsche Nachrichten ein und fanden in den weit von der Geburtsstätte des Islam entlegenen Gebieten rasche Verbreitung. Mit der Zeit wuchs die Zahl solcher Ueberlieferungen ins Ungeheuerliche und liess sich fast jede Handlungsweise, jede Meinung durch eine angebliche Ueberlieferung des Propheten rechtfertigen. Dieser Missstand musste sich aber auch den Arabern fühlbar machen, und um einige Bürgschaft zu haben, dass man es mit einer wirklichen Ueberlieferung zu tun hätte, nahmen ernste Forscher keine als richtig an, für die nicht der Gewährsmann bzw. die Gewährsmänner bis auf die Augenzeugen selbst namhaft gemacht werden konnten. Auch wenn die Ueberlieferungen aufgeschrieben wurden, war es feste Regel, die Reihe der Gewährsmänner vom ersten Erzähler bis zum letzten mitanzugeben, eine Gewohnheit, an der auch die Späteren pedantisch festhalten, selbst wenn die betreffende Ueberlieferung bereits in allbekannten Sammlungen jedermann zugänglich ist. Man nennt das die Kette (isnād) der Ueberlieferung und bezeichnet dieselbe je nachdem als genuin oder schwach, gut oder falsch. Auf diese Weise konnten die späteren Sammler der Ueberlieferungen schon mit einem ganzen Wust erlogener Berichte aufräumen, so dass z. B. behauptet wird, dass einer dieser Sammler Bokhāri (9. Jahrh.) seine Sammlung von 7275 authentischen Traditionen, worunter noch sehr viele Wiederholungen

vorkommen, aus einem Vorrat von 600 000 gesichtet habe. Das rein äusserliche Kriterium, welches er und die andern berühmten Sammler, ibn-Mādjeh, Abu Dāwud, Tirmidsi, Muslim, Nasāï, deren Sammlungen bei den orthodoxen Moslems für kanonisch gelten, in Anwendung brachten, liess noch vieles durchgehen, was nach unsern kritischen Begriffen nicht hätte aufgenommen werden sollen. Allein wenn auch nicht geradezu für die Zeit Mohammeds, so hat doch manches grossen Wert für die Kenntnis der ältesten Strömungen in der Gemeinde des Islam, und es ist jedenfalls nicht zu verkennen, dass in diesen Sammlungen recht viel genuines Material von unzweifelhafter Authentizität sich vorfindet.

Die Ueberlieferung hat im Islam nie die Popularität erlangt, wie sie dem Koran eignet. Die genannten Sammlungen sind zwar in gewisse Rubriken geordnet, doch für das grosse Publikum liefern sie keine passende Lektüre, sowohl wegen des bunten Vielerlei, das darin enthalten ist, als wegen der Notwendigkeit einer sachlichen und sprachlichen Erklärung, die erst das Verständnis derselben ermöglicht. Freilich ist an solchen Arbeiten in der arabischen Literatur kein Mangel, denn das Studium der Ueberlieferung bildete in den theologischen Schulen jahrhundertelang und bildet gewissermassen noch heute den eigentlichen Inhalt der theologisch-juristischen Wissenschaft; aber eben daraus ist schon ersichtlich, dass die Hadīthsammlungen der Gegenstand des gelehrten Wissens geworden sind. Selbst die Kompendien, welche man später anfertigte, und die beliebten kleinen Sammlungen von 40 Traditionen haben diesen Sachverhalt nicht ändern können. Zwar war darin die Norm gegeben, wonach der einzelne und speziell die Regierungsbeamten in gewissen Fällen sich zu richten hätten, doch in einer überaus unbequemen Form, welche die Möglichkeit verschiedener Deutung offen liess und wobei die Anwendung auf einen gegebenen Fall öfters Schwierigkeit bot. Es lag deshalb in der Natur der Sache, dass die Hadīthsammlungen verdrängt wurden durch kurze Kompendien, in welchen die Pflichtenlehre des Islam in kurzen und deutlichen Vorschriften formuliert sind. Solche Kompendien sind die Fikhbücher, deren es in der mohammedanischen Literatur eine Unzahl gibt.

Das Wort Fikh bedeutet, soweit es hier in Betracht kommt, Unterricht in der Praxis des Islam; daraus wurde aber später die Bezeichnung derjenigen Wissenschaft, welche aus Koran und Hadīth die rechtsgültigen Vorschriften zu deduzieren lehrt. Der schlichte Lehrer, der von Mohammed ausgesandt wurde, um die Neubekehrten die Gebetsverbeugungen zu lehren, so gut er es selbst verstand, wurde später-

hin zum geschulten Theoretiker, welcher haarscharf anzugeben wusste, wie in allen Lebensumständen zu verfahren sei. Das war nun allerdings nicht schwierig, wenn es im Koran ausdrücklich vorgeschrieben, im Hadīth von Mohammed festgestellt, oder durch sein Beispiel vorgemacht war; allein wer kannte alle Ueberlieferungen, und wie war zu handeln, wenn diese sich gegenseitig widersprachen oder nicht mit dem Koran in Einklang zu bringen waren? Da galt es, dem spekulativen Rechtsbewusstsein grösseren oder geringeren Spielraum zu gewähren und nach eigenem Gutdünken eine Wahl zu treffen. Bald stellten sich aber dabei Divergenzen heraus selbst zwischen massgebenden Autoritäten, und weil die Umstände einer freieren Auffassung ungünstig waren, bestrebte man sich innerhalb der Schule immer mehr, sich genau an den Wortlaut von Koran und Ueberlieferung anzuschliessen, so sehr, dass namentlich die Zahiriten diese Tendenz ins Lächerliche übertrieben und das praktische Bedürfnis zwang, der Lehre einiger bedeutenden älteren Rechtslehrer sich unbedingt zu unterwerfen. Auf diese Weise sind alle späteren Mohammedaner, insoweit sie die offiziellen Hadīthsammlungen anerkennen, d. h. Sonniten sind, entweder Hanafiten oder Malikiten oder Schafeïten oder Hanbaliten, d. h. sie folgen der Autorität der Schule von Abu Hanīfa, Mālik, Schāfeï oder Ahmed ibn Hanbal, deren Stifter im 2. und 3. Jahrh. der Hidjra lebten. Die Differenzen zwischen diesen vier Madshab's (Richtungen), wie man zu sagen pflegt, sind von zu geringer Bedeutung, um hier beleuchtet zu werden, und tun der Orthodoxie keinen Eintrag.

Obgleich aber die Rechtslehrer immer mehr beflissen waren, alles aus Koran und Hadīth zu deduzieren, so gibt es dennoch ihrer Meinung nach ausserdem zwei, freilich sehr ungleichwertige Rechtsquellen, nämlich den Consensus (idjmā) der Gemeinde und den Schluss nach Analogie (Kijās). Der Consensus ist hier wie immer bloss eine juridische Fiktion, weil in Wirklichkeit die Gemeinde nie einig war, doch es begreift sich leicht, dass in verschiedenen Fragen sich bereits im 1. Jahrh. der Hidjra eine gewisse Uebereinstimmung bildete, ohne dass man die Rechtsgültigkeit der einmal angenommenen Gepflogenheit durch das Beispiel des Propheten hätte belegen oder gar aus den Vorschriften in Koran und Ueberlieferung beweisen können. Zwar half man sich mit nachher erfundenen Ueberlieferungen, so gut es eben ging, doch auf die Dauer versagte auch dies Hilfsmittel, und da bot die Theorie der Uebereinstimmung, welche immer praktisch grosse Bedeutung gehabt hatte, eine willkommene Gelegenheit, neu auftauchenden Meinungen und Auffassungen aus dem Wege zu

gehen und ziemlich allgemein angenommene Auffassungen nachträglich zu ratifizieren. Man stellte dabei als Axiom auf, dass unmöglich die Gemeinde sich in Bezug auf eine irrige Meinung hätte einigen können, verlieh ihr also gewissermassen einen Anspruch auf Unfehlbarkeit. Bei der Ergiebigkeit der Ueberlieferung brauchte man aber nur in seltenen Fällen den Consensus zu Hilfe zu rufen, und einen noch beschränkteren Gebrauch machte man von dem nicht allseitig gebilligten Schluss nach Analogie.

Noch in anderer Hinsicht enthielten die Fikhbücher etwas, was in Koran und Hadīth nicht zu finden und was dennoch zu wissen sehr wichtig war, nämlich welche Handlungen als schlechthin geboten (fardh), gebräuchlich (sonna), erlaubt oder gleichgültig (halāl), verwerflich (makruh) oder schlechthin verboten (harām) zu betrachten seien. Welche Unterscheidungsgründe in den einzelnen Fällen angeführt werden, kann hier nicht erörtert werden. Das nämliche gilt von der Bestimmung, ob eine Vorschrift eine individuelle Verpflichtung oder bloss eine Verpflichtung der Gemeinde mit sich bringe. So ist z. B. das Gebot des heiligen Krieges keine individuelle Verpflichtung, sondern eine solidarische, welche nur in dem Falle eintreten kann, wenn das gesetzliche Haupt der Gemeinde die Gläubigen dazu aufrufen lässt.

Die Fikhbücher beschränken sich auf Vorschriften für das Handeln, auf die Glaubenslehre lassen sie sich nicht ein. Es wäre aber ganz falsch, wenn man daraus voreilig den Schluss ziehen wollte, dass ihren Verfassern das Credo gleichgültig sei. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall: sie betrachten es als selbstverständlich, dass man in diesen Fragen sich genau an Koran und Ueberlieferung hält, finden es aber überflüssig, darüber genauere Erörterungen anzustellen, weil dies den Anschein hätte, als ob man Allah und seinen Gesandten korrigieren wollte, und der Versuch leicht zu Ketzereien und selbst zum Unglauben führen könnte. Die grossen Rechtslehrer prägen es also recht eindringlich und in den stärksten Ausdrücken ein, man solle sich niemals mit dogmatischen Fragen beschäftigen, die unbequemen Fragen mit einer Verweisung auf Koran und Ueberlieferung abfertigen und, falls diese einander zu widersprechen oder undeutlich schienen, es für völlig nutzlos erklären, nach dem „wie“ dieser Dinge zu forschen. Freilich stellten sie sich damit ein Zeugnis der Unwissenheit aus, welches zwar aufrichtig gemeint war, aber dennoch auf die Dauer ihnen selbst unbequem werden musste, und deshalb haben die Späteren diese Zurückhaltung aufgegeben, als es der orthodoxen Apologetik gelungen war, die ketzerischen Ansichten mit gleichwertigen

Verstandesbeweisen siegreich zu bekämpfen. Jedoch ist dies dahin zu verstehen, dass sie nur durch die Verhältnisse gezwungen und darum halb unwillig die Notwendigkeit des Unterrichts in der Glaubenslehre zugaben.

§ 4. Das Religionsgesetz.

Literatur. Das mohammedanische Religionsgesetz wird mehr oder weniger ausführlich dargestellt in den allgemeinen Werken über den Islam (oben S. 468). Ausserdem gibt es verschiedene, meistens französische Uebersetzungen von einheimischen Schriften, z. B.: Minhadj at-Talibīn, le guide des zélés croyants. Manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Chafii. Texte avec trad. par L. W. C. v. d. Berg (3 vol., 1882—1884); Fath al-Qarīb, La révélation de l'Omniprésent. Texte et trad. par L. W. C. v. d. Berg (1895, ebenso schafeïtisch); M. Perron, Précis de jurisprudence musulmane selon le rite Malékite par Khalīl ibn-Ishāk (Exploration Scientifique de l'Algérie X—XV); Ch. Hamilton, The Hedaya or Guide etc. (1791, hanafitisch). Auch die Beschreibung bei Mouradgea d'Ohsson ist aus hanafitischen Quellen geschöpft.

Allgemeine Werke: N. von Tornauw, Das Moslemische Recht (1855); L. W. C. v. d. Berg, De Beginselen van het Mohammedaansche Recht (3 ed., 1883, französisch von de France de Tersant und Damiens (1896). Vgl. C. Snouck Hurgronje in Ind. Gids. 1884); E. Sachau, Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre (1897); Th. W. Juynboll, Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche Wet (1903).

Das mohammedanische Religionsgesetz betrifft wie das mosaische an erster Stelle den Kultus, sodann das häusliche und familiäre Leben, endlich die Rechtsverhältnisse und die Staatslehre. Die Behandlungsweise bei den einheimischen Schriftstellern ist keineswegs eine systematische, ein Versuch, die verschiedenen Vorschriften aus einem einheitlichen, allgemeinen religiösen Prinzip abzuleiten, wird nicht einmal gemacht. Dennoch herrscht eine gewisse sachliche Einteilung in den Fikhbüchern vor, wobei das Ritualgesetz die erste Stellung einnimmt; übrigens ist alles ziemlich bunt durcheinander geworfen. Für die Staatslehre bieten diese Bücher wenig, doch gibt es dafür spezielle Schriften.

Das Ritualgesetz beschäftigt sich hauptsächlich mit den sog. fünf Pfeilern des Islam: Glaubensbekenntnis, Gebet, Almosen, Fasten und Wallfahrt nach Mekka. Das Glaubensbekenntnis wird hier nicht genau dogmatisch bestimmt, es wird nur vorgeschrieben, dass der Neubekehrte, nachdem er sich durch eine umfassende rituelle Waschung vom Schmutze der Abgötterei gereinigt hat, die bekannte Formel: „Es gibt keinen Gott ausser Allah und Mohammed ist der Gesandte Allahs" hersage. Die Aufrichtigkeit der Bekehrung wird daraufhin vorausgesetzt; ein Rücktritt wird nicht gestattet, denn Abtrünnige werden mit Todesstrafe bedroht. Wer das Glaubensbekenntnis abgelegt hat, verpflichtet sich dadurch zur Befolgung des ganzen Gesetzes.

Das Gebet (salāt) ist kein einfaches Beten in unserem Sinne, sondern ein vollständiger Gottesdienst, der täglich fünfmal abzuhalten ist, zwischen Tagesanbruch und Sonnenaufgang, am Mittag, am Nachmittag, abends und bei eingetretener Nacht. Der Ort ist weniger genau bestimmt, jeder reine Platz ist dazu geeignet, obgleich die eigens dafür errichteten Gebäude, die Moscheen, überall vorhanden sind. Die Bauart solcher Moscheen ist nicht überall die nämliche, doch findet man dabei gewöhnlich schlanke Türme (Minaret), von denen herab der Muezzin mit lauter Stimme die Gebetsstunden ausruft; auch findet man im Innern eine Nische in der Richtung nach Mekka, wohin der Betende sein Antlitz zu wenden hat, und eine Kanzel, welche der Prediger (Khatīb) beim feierlichen Mittagsdienst am Freitag und an einigen Festtagen besteigt, um eine gewöhnlich kurze Ermahnungsrede zu halten. Es ist aber unerlässlich, vor dem Gebete eine rituelle Waschung vorzunehmen, welche sich auf das Gesicht, die Hände bis an die Ellenbogen, die Füsse bis an die Knöchel erstreckt; nur wenn kein Wasser zu beschaffen ist, z. B. in der Wüste, genügt eine Abreibung mit Sand. Das Gebet selbst besteht mindestens aus zwei Rek'a's, und jede Rek'a umfasst eine genau vorgeschriebene Reihe von Körperbewegungen und eine ebenso genau festgestellte Folge von religiösen Formeln, welche der Betende hersagen muss. Um keine Fehler zu begehen, welche das Gebet ungültig machen würden, setzt man sich in den Moscheen in Reihen hinter einen Vorbeter (Imām) und ahmt alle seine Bewegungen nach. Das Gebet soll eine Lobpreisung und Huldigung Allahs seitens seiner Diener sein, bloss in einigen Fällen hat es einen teilweise verschiedenen Charakter, z. B. bei Sonnen- und Mondfinsternissen, bei grosser Dürre, bei Leichenbegängnissen und wichtigen Unternehmungen im allgemeinen, sodann während der Fastenzeit.

Mit dem dritten Pfeiler ist es eine ganz eigene Sache. Dieser besteht nämlich in der Entrichtung einer Art Vermögenssteuer von Gold, Silber, Gross- und Kleinvieh, Feld- und Baumfrüchten und von Waren, wenn man davon mehr als ein festbestimmtes Minimum besitzt. Der Ertrag soll in den Staatsschatz abgeführt werden und für die im Koran (S. 9 60) vorgeschriebenen Zwecke dienen. Der arabische Namen lautet zakāt, was man gewöhnlich mit Armensteuer übersetzt, obgleich diese Uebersetzung unzutreffend ist. Beiläufig sei hier bemerkt, dass in der angeführten Koranstelle zwar angegeben wird, dass der Ertrag zum Teil auch dazu dienen soll, angesehene Leute für den Islam zu gewinnen, oder diejenigen, welche halb gewonnen sind, enger an den Islam zu ketten, doch bereits der erste Kalife

Abu-Bekr hat ihnen die Berechtigung dazu abgesprochen. Dieser hat wohl auch die zu entrichtende Summe genau fixiert in der Weise, wie sie in den Fikhbüchern angegeben wird, als die Beduinen nach dem Tode Mohammeds die weitere Tributzahlung verweigerten und mit Gewalt von ihm dazu angehalten werden mussten. Seitdem gilt der zakāt als die einzig rechtmässige Steuer, welche die Gläubigen zu bezahlen haben; in der Praxis ist man jedoch vielfach davon abgewichen, und befolgt man die Vorschriften, soweit die Umstände es gestatten, mit vielen Missbräuchen im einzelnen. Ausserdem hat man sich daran gewöhnt, freiwillige Almosen (sadakāt) für die armen Leute zu bestimmen, obgleich, wie Snouck Hurgronje gezeigt hat, ursprünglich im Koran zwischen zakāt und sadakāt kein Unterschied gemacht wird. Was und wieviel man zahlen soll, wird durch die lokale Gepflogenheit mehr oder weniger zu einer festen Abgabe fixiert und namentlich in allen mohammedanischen Ländern beim Ende der Fastenzeit ein gewisses Quantum Lebensmittel, Korn, Mehl, Datteln Reis usw. für Almosen bestimmt.

Die Fastenzeit ist der Monat Ramadhān und zwar vom Morgen bis zum Abend. Man muss sich während dieser Zeit nicht allein von Speisen, sondern auch vom Trinken, Tabakrauchen, vom Genuss von Wohlgerüchen und Salben usw. enthalten, wofür man sich während der Nacht entschädigt. Weil die Mohammedaner nach Mondjahren rechnen und folglich der Ramadhān durch alle Jahreszeiten geht, ist diese Verpflichtung im Sommer sehr beschwerlich und verursacht oft religiöse Exaltation, welche ausserdem durch aussergewöhnliche religiöse Uebungen noch gefördert wird. Kranke, Reisende und Kriegführende sind zwar davon befreit, müssen aber das Versäumte später nachholen, oder, wenn sie dazu keine Gelegenheit haben, für jeden Tag ein bestimmtes Lösegeld zahlen. Zum Schluss der Fasten wird ein Fest gefeiert, das in türkischen Ländern der kleine Beiram heisst und mit grossem Gepränge begangen wird. Ausserdem können gewisse Uebertretungen durch gezwungenes Fasten gesühnt werden; auch kennt das Gesetz noch freiwillige Fasten. (Vgl. S. 2 179—183.)

Endlich muss jedermann, welcher dazu befähigt ist und die nötigen Geldmittel besitzt, einmal im Leben die Wallfahrt nach Mekka antreten und die herkömmlichen Zeremonien mitmachen. Die Art derselben haben wir bei der Besprechung des altarabischen Heidentumes bereits charakterisiert; deshalb verzichten wir jetzt auf eine ausführliche Darstellung derselben, die zu grossen Raum beanspruchen würde, um so mehr, als sie für die Kennzeichnung des Islam nichts Interessantes bieten. Es genüge also hier die Bemerkung, dass auch

ausserhalb Mekkas in der ganzen mohammedanischen Welt die Tage vom 10.—12. Dsu 'l-Hiddja als Festtage gefeiert werden mit Festopfern usw. Bei den Türken ist es der grosse Beiram, obgleich in Wirklichkeit die Festlichkeit weniger zu bedeuten hat als bei dem kleinen Beiram.

Die Gesetze für das häusliche und Familienleben werden nicht alle in den Fikhbüchern besprochen; es gibt dafür Anstandsregeln, welche für den Ethnologen bisweilen höchst interessant sind und in speziellen Schriften, sog. Adabbüchern, verzeichnet stehen. Mit dem Islam hängt dies alles nur lose zusammen, das meiste ist in den uralten Sitten des Morgenlandes begründet; nur soll der Gedanke an Allah bei allen, selbst den geringfügigsten Handlungen zum Ausdruck kommen und die bismillah (im Namen Gottes), die Fātiha (1. Sura) oder andere religiöse Formeln hergesagt werden. Tiefer hat der Islam eingegriffen bei einigen Instituten, z. B. bei der Ehe und Sklaverei, sodann durch die Reinheitsgesetze und durch gewisse Verbote, z. B. durch das Verbot des Weingenusses und des Hazardspieles, der bildlichen Darstellung lebender Wesen usw. Ein allgemeines Urteil lässt sich in Bezug auf den diesbezüglichen Einfluss des Islam nicht fällen, so einleuchtend es auch ist, dass dieser der Entwicklung der Kunst geschadet hat, hingegen der öffentlichen Sittlichkeit förderlich gewesen ist. Was die Ehegesetze betrifft, so hat der Islam die Zahl der gesetzlichen Frauen auf vier beschränkt, übrigens aber die untergeordnete soziale Stellung der Frau bestätigt, ja ihren Einfluss im öffentlichen Leben noch herabgedrückt durch die Vorschrift, sich in ihren Häusern zu verschliessen und in der Gegenwart fremder Männer sich zu verschleiern, was ursprünglich nur für die Frauen des Propheten galt, als die Familienumstände Mohammeds der Gegenstand des öffentlichen Klatsches geworden waren. Freilich stimmt dies alles mit den sozialen Anschauungen des Orients, und man darf hierin nicht mit A. Müller die ungeheuren Folgen einer zufälligen Unvorsichtigkeit einer jungen Frau sehen; doch es lässt sich nicht leugnen, dass der Islam, auch wenn er nur alte Gewohnheiten bestätigt hat, die Möglichkeit einer freieren Stellung der Frau von neuem sehr erschwert hat. Die verheiratete Frau steht dem Manne beinahe rechtlos gegenüber, nicht allein kann er ihr jede weitere Frau zugesellen, und wäre diese ihr die am meisten verhasste, er kann sie auch nach Belieben verstossen, wenn er auf den Brautschatz verzichten will. In dieser Hinsicht ist die Stellung einer Sklavin, welche ihrem Herrn ein Kind geboren hat, noch eine bevorzugte, diese darf er nicht wieder verkaufen und mit seinem Tode wird sie von selbst frei.

Erfreulicher hat der Islam auf das Institut der Sklaverei eingewirkt, nicht allein durch sittliche Vorschriften, sondern auch durch gesetzliche Verordnungen. Der Sklave ist nicht mehr ein blosses Gut seines Herrn: sein Herr kann mit ihm eine Uebereinkunft treffen, wonach er sich selbst nach einiger Zeit freikaufen kann. Einen Sklaven frei zu geben, ist ein höchst verdienstliches Werk, das von frommen Mohammedanern oft geübt wird, und die Behandlung der Sklaven seitens ihrer Herren ist im allgemeinen eine humane, so dass wir oft in der Geschichte Sklaven zu den höchsten Würden emporsteigen sehen.

Die Reinheitsgesetze des Islam sind viel einfacher als diejenigen der Juden, mit denen sie übrigens vieles gemeinsam haben; die Berührung von Leichen, die Funktionen des sexuellen Lebens machen eine vollständige Waschung des ganzen Körpers notwendig. Schweinefleisch und im allgemeinen alles Lebendige, welches nicht nach den rituellen Vorschriften geschlachtet ist, soll nicht genossen werden, auch die Abscheu vor dem Blutgenuss teilt der Islam mit dem Judentum.

Das Kriminalgesetz hat wenig Eigentümliches. Sowohl bei Mord als bei Totschlag wird es dem Bluträcher anheimgestellt, ob er sich mit einer Geldsumme (100 Kamele) zufrieden geben will, und ebenso wird es bei körperlichen Verletzungen gestattet, auf diese Weise das Prinzip der Wiedervergeltung zu umgehen. Diebstahl von Sachen, welche einigen Wert haben, soll gestraft werden mit Abhauen der Hand usw.

Das mohammedanische Staats- und Kriegsrecht, sowie das Zivilrecht müssen wir unbesprochen lassen, um zum Schluss noch einiges zu bemerken in Bezug auf das Verhalten den Ungläubigen gegenüber. Wir sahen bereits in der Lebensbeschreibung Mohammeds, dass bald nach seiner Ankunft in Medina der heilige Krieg (djihād) gegen die Ungläubigen, mit welchen er damals die Mekkaner meinte, den Mohādjirs erlaubt wurde, sowie dass diese Erlaubnis durch den Drang der Umstände nachher eine positive Vorschrift für alle Gläubigen wurde. Wir bemerkten auch schon, dass es nach den Fikhbüchern keine individuelle, sondern eine Gemeindeverpflichtung ist, welche dazu führen soll, das Heidentum als öffentliches Institut zu vernichten. Deshalb liess Mohammed die heidnischen Heiligtümer zertrümmern und verpönte einige heidnischen Bräuche unter Androhung der schwersten Strafen. Was die Christen und Juden betrifft, so entschloss sich Mohammed, nachdem er zur Einsicht gekommen war, dass sie einer von der seinigen verschiedenen Auffassung huldigten, ihre politische Macht zu brechen, um ihnen nachher freie Ausübung ihres Gottes-

dienstes zu gestatten unter gewissen Beschränkungen und gegen Entrichtung eines bestimmten Kopfgeldes. Sie bilden in diesem Falle einen Staat im Staate mit eigenen Gesetzen und Einrichtungen, sind aber immer im Nachteil, wenn die einzelnen Mitglieder mit Mohammedanern Streit bekommen, weil ihr Zeugnis gegenüber dem eines Gläubigen nicht angenommen wird usw. Die Nachfolger Mohammeds haben diese Grundsätze stets zur Anwendung gebracht mit der einzigen Ausnahme, dass sie innerhalb der Grenzen Arabiens keine Ungläubigen, auch keine Christen und Juden duldeten und die dort ansässigen aus dem Lande auswiesen, wobei sie dem Beispiele des Propheten selbst folgten, welcher in Bezug auf einige medinensische Judenstämme einer ähnlichen Politik gehuldigt hatte. Hingegen wurden ausserhalb Arabiens nicht allein Juden und Christen, sondern auch z. B. die persischen Magier geduldet, obgleich letztere dabei von dem guten Willen der Statthalter abhingen, welche ihnen gegenüber nicht durch das göttliche Gesetz gebunden waren und oft genug die Gelegenheit benutzten, um Geld zu erpressen oder noch schlimmeres Elend über die Unglücklichen zu bringen, so dass nur kümmerliche Reste dieser Leute sich bis auf die Gegenwart in Persien haben behaupten können.

Die populäre Meinung also, dass der Islam nur die Wahl lässt zwischen Tod oder Bekehrung, ist völlig unrichtig; der heilige Krieg hat nicht den Zweck, die Andersgläubigen zu bekehren, sondern ihre politische Macht zu vernichten. Ob die Besiegten sich nachher bekehren oder nicht, das ist ihre Sache; die mohammedanischen Herrscher sahen es oft genug höchst ungerne und haben nur in den seltensten Fällen solche Bekehrungsversuche begünstigt, weil der Fiskus dabei Schaden litt. Dennoch ist das Gebot des heiligen Krieges, obgleich es anfänglich dem Islam zu seiner grossen Machtstellung verholfen hat, bei den jetzt sehr veränderten Verhältnissen demselben eine Quelle der Verlegenheit geworden, weil offiziell alles nicht-mohammedanische Gebiet als ein feindliches betrachtet werden muss, womit man nur aus Opportunitätsrücksichten in Frieden leben kann. Nicht geringer ist der sittliche Schaden, weil die Gläubigen dadurch zu einem geistlichen Hochmut verleitet werden, welcher sie mit tiefer Verachtung auf Andersgläubige herabblicken lässt und sie oft genug zu Gewalttaten und Unrecht geführt hat.

§ 5. Der dogmatische Streit.

Literatur. Abu 'l-Fath Muhammad asch-Schahrastāni's Religionsparteien und Philosophenschulen. Aus dem Arab. übers. von Th. Haarbrücker (2 Bde, 1850—1851); A. von Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam (1868); derselbe, Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen (2 Bde, 1875—1877); derselbe,

Culturgeschichtliche Streifzüge; H. Steiner, Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam (1865); M. Th. Houtsma, De strijd over het dogma in den Islam tot op el-Asch'ari (1875); R. E. Brünnow, Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden (1884); Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz (1902); derselbe, Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam (1901); W. M. Patton, Ahmed ibn Hanbal and the mihna (1897).

Ueber Unglauben im Islam: I. Goldziher, Salih b. Abd al Kuddus und das Zindikthum während der Regierung des Chalifen al-Mahdi (Transact. of the IX Intern. Orient. Congr. II s. 104 ff); M. Th. Houtsma, Zum Kitab al-Fihrist (Wiener Zeitsch. für die Kunde des Morgenlands, B. IV); A. von Kremer, Ueber die philosophischen Gedichte des Abul 'ala Ma'arry (Sitzungsberichte Wien B. CXVII, 1888); The quatrains of Omar Khayyam. The persian text with english translation by E. H. Winfield (1883), auch deutsch von von Schack (1878) und Bodenstedt (1881).

Es ist allgemein bekannt, dass nach dem Tode Mohammeds unter Omar I. (634—644) die Araber in unglaublich kurzer Zeit ganz Persien, Syrien, Aegypten und die angrenzenden Länder erobert haben. Es ist die Aufgabe der Weltgeschichte, diese schnellen und überraschenden Siege soviel als möglich zu erklären, uns interessiert die Sache deshalb, weil der Islam dadurch in Berührung mit fremden Ideen kam und den geistigen Kampf mit dem Christentume und der Religion Zarathustras zu bestehen hatte, welchen eine ganz andere Widerstandskraft innewohnte, als dem altarabischen Heidentume. Man hüte sich vor der Meinung, als ob die besiegten Völker sofort gezwungen sich massenhaft zum Islam bekehrt hätten; diese Bekehrung ist erst allmählich zustande gekommen, und hier und dort haben die Andersgläubigen sich bis auf die Gegenwart behauptet. Die eroberten Länder wurden aber von Arabern überschwemmt, welche überall ihre Religion und ihre Sprache mit sich führten und es wirklich dahin brachten, dass sowohl die abweichenden Religionsformen als die fremden Sprachen in den meisten Gegenden in den Hintergrund traten und vielleicht völlig verdrängt worden wären, wenn nicht innerer Zwiespalt den Islam auf längere Zeiten gelähmt hätte. So geschah es, dass die zurückgedrängten nationalen und religiösen Gefühle wieder Luft bekamen und in der Zweideutigkeit von Koran und Ueberlieferung willkommene Anknüpfungspunkte fanden, um sich zu regen und sich an der verhassten Araberherrschaft zu rächen. Die durch Uebersetzungen vermittelte Bekanntschaft mit den Meisterwerken der griechischen Logik und Dialektik gab ihnen die Waffen in die Hände, mit denen sie während längerer Zeit der Orthodoxie siegreich begegneten. Dies Ueberhandnehmen von ketzerischen Meinungen verleiht der Geschichte des Islam in den ersten drei Jahrhunderten ein sehr buntes und interessantes Gepräge, welches grell kontrastiert mit dem stationären und scheinbar unver-

änderlichen Bilde, welches die Geschichte uns nachher zeigt, als die Orthodoxie die Alleinherrschaft errungen hatte. Selbst diese hat sich damit ausgesöhnt, denn einer unverbürgten Ueberlieferung zufolge hatte Mohammed vorhergesagt, dass seine Gemeinde sich in 73 Sekten spalten würde, worunter bloss eine dem Höllenfeuer entrinnen würde. Die rechtgläubigen Autoren bringen denn auch diese Zahl richtig heraus; doch man wird es entschuldigen, wenn wir diesem Beispiele nicht folgen, sondern aus der mohammedanischen Ketzergeschichte nur einiges herausgreifen.

Die erste Frage, welche die Gläubigen entzweite und schliesslich zu einer immerwährenden Spaltung geführt hat, war ursprünglich politischer Natur. Als Mohammed gestorben war, wusste man nicht, wer nach ihm seiner Gemeinde vorstehen sollte. Er selbst hatte darüber keine Bestimmungen getroffen, und das Prinzip der Erblichkeit der Macht war bei den Arabern nicht Regel. Weil mithin Koran und Ueberlieferung in dieser Frage nichts entschieden, blieb nur übrig, die Wahl der Uebereinstimmung der Gemeinde anheimzustellen. Folgerichtig behaupten daher die Sonniten, dass die vier ersten Kalifen, welche ihre Würde der Wahl der Gemeinde verdanken, die einzig rechtmässigen Nachfolger des Propheten gewesen sind. Die Omajjaden und die Abbasiden sind Kalifen gewesen de facto, nicht de jure, obgleich die orthodoxe Lehre dennoch die Verpflichtung zum Gehorsam aufrecht erhalten hat, weil Allah ja in seiner Weisheit erhebt, wen er will, und stürzt, wen er will.

Dies alles erschien den Sonniten selbstverständlich; allein als die Missregierung des schwachen Othman grosse Unzufriedenheit verursachte, welcher er selbst schliesslich zum Opfer fiel, und als nachher der Bürgerkrieg zwischen dem neuen Kalifen Ali und dessen vielen Gegnern entbrannte, da traten zwei divergierende Auffassungen hervor. Leuchtete das Prinzip der Machterblichkeit den Arabern nicht ein, so war es hingegen nach der Auffassung der Perser das einzig denkbare. Diese behaupteten folglich, dass die Wahl der drei ersten Kalifen einfach nichtig wäre, dass nur die Angehörigen des Propheten von Rechts wegen befugt gewesen wären, diese Würde zu bekleiden, oder, da der Prophet keinen Sohn hinterlassen hatte, dass nur seine Tochter Fatima und ihr Gatte Ali die einzig berechtigten Nachfolger gewesen wären. Zwar hatte Mohammed mehrere Töchter — auch Othman war sein Eidam —, doch das Recht Alis war ausserdem noch verbürgt durch eine von den Sonniten verworfene, zu dessen Gunsten lautende, ausdrückliche Bestimmung des Propheten. Wir behaupten übrigens nicht, dass diese legitimistische Theorie sofort konsequent von den An-

hängern Alis (der Schi'a oder Schiiten) ausgebildet wurde, doch der Widerspruch mit der altarabischen und orthodoxen Auffassung war einmal da und wurde fortwährend schärfer aufgefasst und ausgearbeitet.

Noch gab es eine dritte Meinung in Bezug auf die Frage des Imamats, welche derjenigen der Sonniten nahe verwandt ist und der legitimistischen schnurstracks entgegenläuft, diejenige der Charidjiten, welche man nicht unpassend mit den jüdischen Zeloten und den englischen Puritanern verglichen hat. Diese Leute gehörten ursprünglich zur Partei Alis, nicht weil sie legitimistischen Neigungen huldigten, sondern weil sie mit dessen Wahl zum Kalifen einverstanden waren. Allein als dieser unglückliche Kalif überall auf Widerstand stiess bei der Witwe des Propheten, bei den angesehensten Genossen, und der Bürgerkrieg kein Ende zu nehmen schien, da verdross sie die Sache, und sie kamen zu der Ueberzeugung, dass mit den hochgerühmten Genossen und Aristokraten des Islam nichts weiter anzufangen sei. Diese Leute, meinten sie, seien samt und sonders sittlich verderbt, kümmerten sich nur um den Islam ihres persönlichen Vorteils wegen und seien kaum mehr Gläubige zu nennen. Der listige Gegner Alis, Muawija, der Statthalter von Syrien und später der erste omajjadische Kalif, wusste diese Unzufriedenen noch mehr anzustacheln, so dass die Eifrigsten bald gegen Ali unter Waffen standen und mit Gewalt unterjocht werden mussten. Die aufrührerische Bewegung war aber damit nur auf kurze Zeit gedämpft und entbrannte erst recht unter der Regierung der Omajjaden, weil die meisten Kalifen dieser Dynastie sich um den Islam gar nicht kümmerten und ihre Macht einzig dem Schwerte und der List verdankten. Die Sonniten erkannten deshalb deren Autorität nur an, weil sie faktisch einmal Herrscher waren, die Schiiten verwarfen sie geradezu, und ebenso die Charidjiten. So oft nur die Gelegenheit günstig war, griffen die letzteren zu den Waffen und wählten sich eigene Kalifen, welche aber von den Sonniten nicht anerkannt wurden, weil diese die Wahl einer Einschränkung unterwerfen wollten, wovon die Charidjiten ihrerseits wieder nichts hören wollten. Die Sonniten hatten nämlich eine Ueberlieferung, dass die Gemeinde nur einen Koreischiten zum Kalifen wählen dürfte, und damit beschönigten sie ihre Lauheit im Bestreiten der usurpierten Omajjadenherrschaft. Freilich lief auch ihnen bisweilen die Galle über, wie es z. B. den frommen Einwohnern Medinas unter der Regierung Jezids I. ging, die aber ihre Unbotmässigkeit mit der Verwüstung ihrer Stadt, mit Tod und Exil büssen mussten. Solche Exempel wirkten niederschlagend, und man erfand denn bald Ueberlieferungen vom Propheten, worin den Rechtgläubigen empfohlen wurde, geduldig auszuharren

und sich jeder Tyrannei gewillig zu fügen. Die Charidjiten brachten es also nicht weiter als zu partiellen Empörungen, welche mitunter nur mit grosser Mühe und mit abscheulicher Grausamkeit unterdrückt werden konnten, schliesslich aber überall fehlschlugen, ausgenommen in einigen entlegenen Winkeln des Reiches, wie z. B. in der arabischen Provinz Oman und bei den Berbern in Nordafrika. Wie es sich von selbst versteht, zerfielen auch sie bald untereinander und gab es schroffere und gemässigtere Charidjiten, doch es lohnt sich nicht, hier dabei länger zu verweilen.

Die Imamatfrage war eigentlich bloss politischer Natur, aber sie streifte das Gebiet der Theologie, nicht allein, insofern das Wohl und das Wehe der Gläubigen damit eng verknüpft war, sondern auch weil durch die Charidjiten die Glaubensfrage damit in Verbindung gebracht wurde. Den Omajjaden wurde der Gehorsam gekündigt, nicht so sehr, weil sie nicht von der Gemeinde zur Herrschaft berufen waren, sondern weil sie für Ungläubige galten, gegen welche das Gebot des heiligen Krieges in Anwendung kommen sollte. Die Frage nach dem Wesen des Glaubens tauchte deshalb auf und führte eine Menge anderer theologischer Fragen mit sich, namentlich die, ob der Mensch völlig Herr seiner Handlungen sei oder dabei von Gottes Allmacht gezwungen würde. Die Antworten auf diese und andere Fragen fielen sehr verschieden aus, um so mehr, als sie weder durch den Koran, noch durch die Ueberlieferung auf unzweideutige Weise zu beantworten waren. Christlicher Einfluss, welcher in einem Lande wie Syrien noch mächtig war, mag dabei wirksam gewesen sein und diese oder jene Antwort inspiriert haben, kurz die Fragen blieben in der Schwebe, bis sie unter der Regierung der Abbasiden in eine neue Phase traten. Um dies begreiflich zu machen, müssen wir dem Wechsel der Dynastie einige Worte widmen.

Die omajjadischen Kalifen waren zweifelsohne zum Teil sehr befähigte und energische Herrscher, welche den äusserlichen Glanz der mohammedanischen Weltherrschaft auf eine nie wieder erreichte Höhe gebracht haben; allein ihre Herrschaft war in Wirklichkeit keine Herrschaft des Islam, sondern eine national-arabische, wobei die unterworfenen Völker, sei es, dass sie sich zum Islam bekehrt hatten, sei es, dass sie der Religion ihrer Väter getreu geblieben waren, einfach zum Vorteil der Araber ausgebeutet wurden. Freilich ging dies nicht immer und überall gleich leicht, doch im allgemeinen bewährte sich das System des Köpfens, welches die Omajjaden hauptsächlich in der arabisch-persischen Grenzprovinz Irāk ohne Scheu und systematisch in Anwendung brachten, als einfach und zweckmässig. In der Grenz-

provinz Chorasān aber, wo man es nicht mit feigen Iraniern, sondern mit tapferen Türkenstämmen zu tun hatte, schlug es fehl. Es gelang den Abbasiden, unter dem Vorgeben, für die Familie des Propheten zu arbeiten, einen Aufstand zuwege zu bringen, welcher die ohnehin bereits durch die von neuem zwischen den Arabern auftauchenden Stammesfehden geschwächte Dynastie der Omajjaden stürzte. Die neue Dynastie der Abbasiden, welche den Schwerpunkt des Reiches aus Syrien nach Mesopotamien verlegte, bedeutete einen grossen Fortschritt in der Auffassung des Islam, welcher jetzt sein national-arabisches Gepräge abstreifte und sich anstrengte, wirklich zu einer universalistischen Religion auszubilden. Die Gleichheit aller Gläubigen, welche früher ein toter Buchstabe geblieben war, so dass unter Abd al Malik die Neubekehrten einfach gezwungen wurden, die Kopfsteuer, welche sie vorher als Ungläubige zu entrichten hatten, auch fürderhin zu bezahlen, wurde jetzt allmählich anerkannt. Die ersten Abbasiden interessierten sich ausserdem für Kunst und Wissenschaft, so dass ein reges geistiges Leben sich zu entfalten begann, woran nicht allein Araber, sondern auch Perser mit jugendlichem Eifer teilnahmen. Die Frucht dieser Bewegung ist die arabisch-persische Kultur, welche wir hier nur so weit in Betracht ziehen können, als sie sich auf die religiösen Anschauungen erstreckte.

Die theologischen Probleme der Prädestination, des Glaubens, des Gottesbegriffs, der Offenbarung und andere wurden jetzt viel gründlicher behandelt und tiefer aufgefasst als früher. Hauptsächlich war es die Sekte der Mu'taziliten, welche sich dadurch um die mohammedanische Theologie verdient machte. Diese Sekte hatte ihren Ausgang von der Leugnung der Prädestination genommen, den Namen Mu'taziliten, d. h. die sich Abscheidenden, hat sie aber, wie erzählt wird, wegen einer ziemlich unbedeutenden Meinungsverschiedenheit in Bezug auf den gottlosen Gläubigen erhalten. Ihre vornehmsten Wortführer waren die Schöngeister und Gelehrten der damaligen Zeit, welche sich für jedes menschliche Wissen interessierten und sich mit Eifer an das Studium der griechischen Philosophie machten, um auf diese Weise eine wissenschaftliche Behandlung der dogmatischen Probleme anzubahnen. Sie sind die Gründer des Kalām, d. h. der wissenschaftlichen Glaubenslehre, welche man gewöhnlich mit der christlichen Scholastik vergleicht, aber obgleich sie, wie die christlichen Theologen, von den Philosophen ihre Methode borgte, war ihr Ausgangspunkt dennoch ein völlig verschiedener. Die Scholastiker waren bestrebt, das kirchliche Dogma, welches bereits feststand, durch Vernunftbeweise auch vor dem Denken zu rechtfertigen, die Mu'taziliten

nahmen eine viel freiere Stellung ein und wollten die Glaubenslehre erst überhaupt durch Vernunftbeweise feststellen. Man hat sie deshalb mit grösserem Rechte die Rationalisten des Islam genannt, auch wohl von ihnen als von Freidenkern gesprochen, doch diese letztere Bezeichnung trifft zwar bei einigen Vertretern dieser Richtung zu, kann aber durchaus nicht als Charakteristikum der Richtung im allgemeinen gelten. Was sie am besten kennzeichnet, ist die freie Stellung, welche sie der Ueberlieferung und dem Koran gegenüber einnahmen: das unterschied sie von Anfang an von den orthodoxen Sonniten und war auch der Grund, warum sie als Ketzer verschrieen wurden. Was die Ueberlieferung betrifft, so hatten sie daran mehreres auszusetzen: die Leichtgläubigkeit einiger Ueberlieferer, die zahllosen Widersprüche zwischen den einzelnen Traditionen, die rohe und naive Fassung des Gottesbegriffs, welcher in einigen Ueberlieferungen mit dem krassesten Anthropomorphismus beschrieben wird, und anderes mehr. Das äusserliche Kriterium für die Authentizität, welches die besten Traditionarier anwendeten (s. oben S. 494), schien ihnen keineswegs genügend, denn es gäbe unter den ersten Gewährsmännern, wie sie zu beweisen suchten, offenbare Lügner. Man müsste, meinten sie, den Inhalt selbst prüfen und alles verwerfen, was sich mit dem Koran, mit andern besser verbürgten Ueberlieferungen, oder aber mit der Vernunft nicht vertrüge.

Was den Koran betrifft, so stellten sie dessen Authentizität zwar nicht in Abrede, erkannten auch den Inhalt als göttliche Offenbarung an, doch hier richteten sie ihre Opposition hauptsächlich gegen die Lehre von der Ewigkeit des Wortes Gottes. Diese Lehre hatte ihre Anknüpfungspunkte im Koran selbst, indem an einigen Stellen die Rede ist von einer bei Gott vorhandenen, wohl verwahrten Tafel, war aber, als die Mu'taziliten diese Vorstellung angriffen, noch nicht in ihrer dogmatischen Wichtigkeit erkannt. Die frommen Mohammedaner hatten nur eine masslose Verehrung für das heilige Buch und betrachteten es beinahe als einen Fetisch, so dass sie bisweilen das materielle Koranexemplar, Einband und Futteral mitinbegriffen, für ewig hielten. Jüdische Thoravergötterung hatte dazu das Beispiel gegeben, und man hatte sich bereits daran gewöhnt, was irgendwie gegen die Unübertrefflichkeit oder Göttlichkeit des Koran vorgebracht würde, als reinen Unglauben zu brandmarken. Als die Mu'taziliten dies dennoch wagten und selbst den Kalifen al-Ma'mun für ihre Meinung, dass der Koran erschaffen sei, zu gewinnen wussten, weigerten sich die Sonniten, vertreten durch den hoch angesehenen Ahmed ibn Hanbal (s. oben S. 496), sich dieser Meinung zu fügen, und so wurde

dieser mit einigen andern verhaftet. Die mu'tazilitische Auffassung wurde darauf von den abbasidischen Kalifen offiziell als Staatsdogma proklamiert, fand aber bei der grossen Menge aus den bereits angeführten Gründen wenig Anklang, so einleuchtend die von ihren Vertretern angeführten Beweise auch sein mochten. Diese beriefen sich nämlich auf die Tatsache, dass die göttliche Offenbarung entweder geschrieben oder in hörbaren Lauten auf die Erde gesandt sei und dass sowohl Laute als Schriftzeichen anerkanntermassen geschaffen, d. h. in der Zeit entstanden und hervorgebracht seien.

Dabei hing diese Lehre zusammen mit derjenigen der göttlichen Attribute, welche gewöhnlich auf sieben fixiert wurden, nämlich: Leben, Wissenschaft, Allmacht, Wille, Gehör, Gesicht und Rede. Zwar ist weder im Koran noch in der Ueberlieferung die Rede von Attributen Gottes, doch Gott wird in jenem ein lebender, allwissender Gott usw. genannt, und dies wurde so aufgefasst, dass Gott lebend sei durch das Leben, allwissend durch das Wissen usw. So war Gott auch ein redender Gott, d. h. ein Gott, der von Ewigkeit her sich auf verständliche Weise geoffenbart hat. Die Mu'taziliten bestritten aber eben diese Vorstellung von ewigen Attributen, erstens weil einige dieser Attribute einen anthropomorphischen Anstrich hatten, sodann weil nach ihrer Meinung ein ewiger Gott und ewige Attribute neben ihm mehrere ewige Wesen, folglich Polytheismus, postulierten. Sie suchten also die koranischen Ausdrücke anders zu erklären, sprachen von gewissen Zuständen, worin Gott sich zuweilen befinde, ohne dass sein Wesen dadurch eine Aenderung erlitte; doch welche Erklärung sie sonst wählen mochten, die Anerkennung ewiger Attribute verpönten sie.

Gaben sich die Mu'taziliten die grösste Mühe, die Einheit des göttlichen Wesens zu betonen, so waren sie nicht weniger bestrebt, Gottes Gerechtigkeit in den Vordergrund zu rücken. Sie nannten sich deshalb gerne die Leute der Einheit und Gerechtigkeit und waren einmütig in der Leugnung der Prädestination, welche Lehre sie zugleich von der anthropologischen wie von der theologischen Seite angriffen. Wenn Gott, so meinten sie, an den Menschen gewisse sittliche (oder andere) Forderungen erhebe und Strafe und Belohnung (Hölle und Paradies) in Aussicht stelle, je nachdem er sich diesen Anforderungen gegenüber verhalte, so verlange die Gerechtigkeit Gottes, welche eben aus diesen Anforderungen deutlich als sein eigentliches Wesen erhelle, dass der Mensch die Fähigkeit haben müsse, diesen Anforderungen zu entsprechen, d. h. der Mensch muss frei sein in seinen Entschlüssen und Handlungen. Diese Fassung

nötigte sie aber, sich mit der Theodicee zu beschäftigen, und eben an dieser Aufgabe scheiterten sie in Bezug auf Wahnsinnige, auf jung verstorbene Kinder usw.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir die mu'tazilitischen Meinungen genauer und ausführlicher besprechen, wir glauben aber sie genügend charakterisiert zu haben und werden bei der Darstellung der orthodoxen Dogmatik noch einiges hinzufügen. Wir wollen hier noch kurz bemerken, dass die mu'tazilitischen Bestrebungen schliesslich bei den Mohammedanern kein Glück hatten, so dass bereits unter Motawakkil (847—861) die Regierung sie zu verfolgen begann und der Befehl erteilt wurde, man solle nicht weiter über die religiösen Fragen disputieren, sondern sich einfach an die Aussprüche der Rechtsgelehrten halten. Natürlich wurde diesem Befehle nicht allgemein Folge geleistet, aber es wurde seitdem gefährlich, die Hauptpunkte des Mu'tazilitismus, das Geschaffensein des Koran und die Leugnung der Prädestination, öffentlich zu verkünden; die Dispute wurden seitdem nur in den Schulen fortgesetzt und büssten ihren Einfluss auf die Massen völlig ein. Hingegen verfielen die fortgeschritteneren Mu'taziliten dem Unglauben, wozu ihre freie Stellung in Bezug auf Koran und Ueberlieferung ausserdem leicht führen konnte. Bereits einer der ältesten Mu'taziliten hegte z. B. Zweifel über den göttlichen Ursprung der 111. Sura, weil darin Flüche vorkamen gegen Mohammeds Oheim Abu-Lahab, und die Späteren hatten mitunter vieles an der Offenbarung auszusetzen, namentlich in ästhetischer Hinsicht, obgleich gerade die ästhetische Vortrefflichkeit des Koran schlechthin als übernatürlich erklärt wurde und als unwidersprechlicher Beweis für den göttlichen Ursprung galt.

Freidenker hat es im Islam immer gegeben, doch in den ersten Jahrhunderten seines Bestehens traten sie öffentlich auf, während sie später, als die Repräsentanten der Orthodoxie zu mächtig geworden waren, ihren Unglauben zu verdecken suchten und scheinbar aufrichtige Mohammedaner waren. So hören wir in den ersten Zeiten der Abbasiden öfters von sog. Zindiks, welche den geoffenbarten Religionen nur einen relativen Wert zuerkennen und ein davon unabhängiges selbständiges Sittengesetz proklamieren. Diese zogen selbst die Aufmerksamkeit der Regierung auf sich und mehrere unter ihnen, welche sich zu unvorsichtig ausgelassen hatten, büssten ihre Unklugheit mit dem Tode. Nachher nahm der Unglaube öfters einen philosophischen Anstrich an, und seine Anhänger werden Dahrija genannt, d. h. Leute, welche die Ewigkeit der Welt behaupten und die Existenz des Schöpfers leugnen als förmliche Atheisten. Die Kühnheit, mit

der diese und andere Meinungen ausgesprochen werden, z. B. von dem bekannten ibn-ar-Rawandi, lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Dabei gab es unter ihnen sehr begabte Dichter, so dass ihr Einfluss nicht gering anzuschlagen ist. So haben die Araber ihren Abu 'l-Alā al-Ma'arri (973—1057) und die Perser ihren Omar Khajjām (11. Jahrh.), dessen Vierzeiler durch Uebersetzungen jedem Gebildeten bekannt sind.

Es erübrigt noch zu fragen, ob die mu'tazilitischen Meinungen auch auch fremde Einflüsse zurückzuführen sind. Diese Frage muss im allgemeinen verneint werden, obgleich, wie wir bereits bemerkten, die griechische Philosophie für die Behandlungsweise dogmatischer Fragen massgebend wurde. Vielleicht hat auch parsistischer Einfluss bei der starken Betonung von Gottes Gerechtigkeit nachgewirkt, wie eine unverbürgte Ueberlieferung, welche die Mu'taziliten die Magier des Islam schilt, anzudeuten scheint. Ebenso gab es unter den Mu'taziliten solche, die fremde Ideen, z. B. die Seelenwanderung, in ihr System aufnahmen, doch das sind Ausnahmen.

Die übrigen Sekten und Meinungsverschiedenheiten sind für die Geschichte des Islam von untergeordneter Bedeutung, denn sie haben nicht, wie die Mu'taziliten, einen nachhaltigen Einfluss auf die Gestaltung der orthodoxen Dogmatik ausgeübt. Obgleich mehr oder weniger für den Hierographen interessant, können sie doch hier füglich übergangen werden.

§ 6. Das orthodoxe Glaubenssystem.

Literatur. W. Spitta, Zur Geschichte Abu 'l-Hasan al Aš'arî's (1876); M. A. F. Mehren, Exposé de la réforme de l'Islamisme commencée au III. siècle de l'Hégire par el-Ash'ari et continuée par son école (Trav. de la 3. sess. du Congr. Intern. des Oriental., vol. II); M. Schreiner, Zur Geschichte des Aš'aritenthums (Actes du VIII. Congr. Intern. des Oriental., I p. 77 et ss); derselbe, Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam (ZDMG 52 und 53); Gosche, Ueber Ghazzalis Leben und Werke (Abhandl. Kgl. Akad. Berlin, 1858); Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes (1842); Ad dourra al-fakhira, la perle précieuse de Ghazāli par L. Gautier (1878; Eschatologie); M. Wolff, Muhammedanische Eschatologie etc. (arabisch und deutsch, 1872); derselbe, El-Senusi's Begriffsentwicklung des muhammedanischen Glaubensbekenntnisses (arabisch und deutsch, 1848); L. Krehl, Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islam (1877); J. B. Rüling, Beiträge zur Eschatologie des Islam (1895); O. Pautz, Muhammeds Lehre v. d. Offenbarung quellenmässig untersucht (1898).

Ausserdem sind zu vergleichen Sale in Preliminary Discourse von seiner Koranübersetzung und die allgemeinen Werke über den Islam von d'Ohsson, Kremer, Sell, Müller usw.

Aus dem im vorigen Paragraphen Gesagten geht hervor, dass die Mu'taziliten und andere Sekten auf unrichtiger Fährte waren in

ihren Bestrebungen, den Glaubensinhalt des Islam wissenschaftlich zu fixieren, eben weil sie diesen Inhalt selbst nicht genau genug ins Auge fassten und den Koran und die Ueberlieferung zu wenig beachteten. Zwar enthalten beide kein abgerundetes Glaubenssystem, die Ueberlieferung ist sogar, wenn man die Eschatologie ausser acht lässt, in Glaubensfragen ziemlich dürftig, und auch der um vieles reichere Inhalt des Koran lässt viele Fragen unbeantwortet. Die Prädestinationsfrage z. B. ist darin durchaus nicht erledigt. Gott wird beschrieben als der schlechthin transzendente, einzige, erhabene, ewige, allmächtige, der sich in der Schöpfung, der Offenbarung und dem Gericht kund tut. Freilich wird von Allah mit prophetischer Lebendigkeit und in anthropomorphischen Bildern geredet; aber alles, was seiner Einigkeit und Erhabenheit Eintrag tun kann, wird ausdrücklich verworfen. Dem entspricht, dass der Mensch sich ganz von der willkürlichen Bestimmung Gottes abhängig fühlt, der nichts und niemand sich entziehen kann. Gott leitet, wen er will, und führt irre, wen er will; diese und ähnliche Formeln kehren häufig wieder. Dennoch hat der Prophet die Verantwortlichkeit und Willensfreiheit des Menschen nicht geleugnet. In den Prophetengeschichten rügt er sehr scharf den Unglauben derjenigen, welche die alten Boten verwarfen, als eine schwere Schuld, und in seiner Predigt behandelt er seine Zeitgenossen als Leute, welchen zwischen Glauben und Unglauben die freie Wahl zustand. Im Leben können solche Gegensätze unvermittelt nebeneinander stehen; aber ein nur einigermassen geschultes Denken kann sich damit nicht zufrieden geben.

Als sich deshalb die Sonniten fest an Koran und Ueberlieferung klammerten, blieben sie auf viele Fragen die Antwort schuldig, und die Mu'taziliten hatten freies Spiel. Zwar fühlte sich wohl dieser oder jener berufen, die Ueberlieferung gegen ihre kritischen Bemerkungen in Schutz zu nehmen, auch warf man ihnen ihre Meinungsverschiedenheit vor zum Beweise, dass das logische Raisonnement in Glaubensfragen niemals den Ausschlag geben dürfe, allein man fühlte dennoch das Bedürfnis, ihnen gegenüber auch das orthodoxe Dogma aus den Erkenntnisquellen richtig abzuleiten und mit schulgerechten Beweisen auszudrücken. Dazu war aber erforderlich, dass man eine Zeitlang bei den gescheuten Ketzern in die Schule ging. Jedoch die Rechtslehrer hatten ja davon ausdrücklich abgemahnt, so dass man Gefahr lief, selbst für einen Ungläubigen oder für einen Ketzer gehalten zu werden, wenn man aus Wissbegierde diesen Schritt tat. Es währte denn auch längere Zeit, bis einer das Wagnis unter-

nahm, und dieser Mann war selbst ursprünglich Mu'tazilite gewesen. Wir nennen ihn gewöhnlich nach seinem Familiennamen al-Asch'ari (874—935) und erkennen in ihm den ersten, welcher die Wissenschaft des Kalām in die orthodoxen Schulen einführte. Er, sowie der Philosoph und Mystiker al-Ghazāli (1059—1111) sind die Begründer des sonnitischen Glaubenssystems, welches als der adäquate Ausdruck des mohammedanischen Glaubens überhaupt angesehen werden muss. Wie al-Asch'ari ursprünglich Mu'tazilite gewesen war, so hatte der viel höher stehende Ghazāli die Schulen der eigentlichen Philosophen besucht, die Geheimlehre von verschiedenen Seiten studiert und schliesslich sein Amt an der Hochschule (medrese) von Bagdad aufgegeben, um zehn Jahre in asketischen Uebungen und in frommer Andacht zu verleben. Die letzten fünf Jahre seines Lebens sahen ihn wieder in akademischer Wirksamkeit in Nischapur. Er selbst hat uns in einer sehr interessanten Abhandlung, welcher er den Titel gegeben hat: der Retter aus dem Irrtum, eine kurze Autobiographie hinterlassen. Seine zahlreichen Schriften philosophischen, theologischen und ethischen Inhalts sind bis auf den heutigen Tag die beliebteste Lektüre der gebildeten Mohammedaner, besonders das grosse Werk: Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften, eine Art Enzyklopädie des Islam in erbaulichem Stile. Dennoch hat diese Schrift anfänglich viel Aergernis erregt, so dass unter den spanischen Almoraviden auf ein Gutachten des Oberrichters von Cordova hin das Buch öffentlich verbrannt wurde. Das kann allerdings sonderbar erscheinen, ist aber leicht erklärlich, wenn man Ghazāli die Fehler seiner theologischen Zeitgenossen, namentlich ihre Habsucht und ihr Streben, die einträglichen Richterstellen einzunehmen, in scharfen Worten tadeln hört. Uebrigens müssen wir hier die philosophischen Schriften Ghazālis unberücksichtigt lassen, um nicht zu weitläufig zu werden. Die Philosophie hat zwar im Islam, wie überall, einen grossen Einfluss auf die Ausbildung des theologischen Systems ausgeübt, doch dies gilt auch von andern Wissenschaften, z. B. von der Philologie usw., ohne dass wir deshalb auch diese hier in Betracht ziehen können. Man darf hierbei nicht vergessen, dass die Philosophie bei den Arabern schärfer von der Theologie getrennt ist als bei uns; diese beschäftigt sich mit der geoffenbarten und überlieferten Wahrheit, während die Philosophie alle diejenigen Fächer umfasst, welche durch logisches Raisonnement begriffen werden, wie z. B. Mathematik, Logik, Physik, Metaphysik, Politik und Moral. Weil der verfügbare Raum uns ohnehin nur für einige oberflächliche Bemerkungen Gelegenheit geben würde, verweisen wir um so lieber auf diejenigen Werke,

welche sich besonders mit der Geschichte der arabischen Philosophie beschäftigen[1].

Von der literarischen Tätigkeit al-Asch'aris ist uns nur ein unbedeutender Rest bewahrt geblieben, doch kennen wir seine Ansichten ziemlich genau aus den Berichten seiner Schüler und Anhänger. Man muss nämlich wohl beachten, dass die Lehre al-Asch'aris nicht auf einmal und auf einen Schlag in den orthodoxen Schulen Eingang fand. Die Stockfrommen, welche immer gelernt hatten, dass der Kalām ein Werk des Teufels sei, um die Gläubigen zu verführen, trauten demselben auch dann noch nicht, als es ein harmloses Mittel geworden war, um die mohammedanischen Glaubenssätze zu definieren. Allah und der Prophet hatten ja auch keinen Kalām geschrieben, wozu sollten die Gläubigen denn dessen bedürfen? Andere fanden an der Lehre al-Asch'aris noch vieles auszusetzen, was einen früheren Ketzer verriet; namentlich der spanische Theologe ibn Hazm († 1064), welcher das Prinzip des Wortlautes auch in den Kalām einzuführen bestrebt war, richtete gegen ihn und seine Schule die schärfsten Pfeile seines theologischen Hasses. Erst allmählich hat die ascharitische Lehre sich Bahn gebrochen, zuerst bei den Leuten seines Madshabs und bei den Schafeïten, sodann bei den Hanafiten, welche aber nicht al-Asch'ari, sondern dessen Zeitgenossen Mohammed al-Maturīdī, der in einigen unbedeutenden Punkten von ihm abweicht, als ihrem Lehrer folgen; durch die Almohaden (Einheitsbekenner, eigentlich al-mowahhidun[2]) wurde sie auch im Westen bekannt und schliesslich wurde sie durch den Einfluss der populären Schriften Ghazālis überall im Islam verbreitet. Es versteht sich, dass wir mit der Bezeichnung „Asch'aritische Lehre" nicht die persönlichen Ansichten al-Asch'aris meinen, sondern diejenige seiner Anhänger, wie sie in zahlreichen mohammedanischen Katechismen und ausführlicheren dogmatischen Schriften vorgetragen werden.

Nach den einheimischen Schriftstellern begreift das mohammedanische Glaubensbekenntnis eigentlich sechs Punkte in sich, nämlich: den Glauben an Gott, an die Engel, an die heiligen Bücher, an die Propheten, an die Auferstehung und den Gerichtstag, endlich an die Prädestination. Das Wichtigste daraus werden wir in möglichster

[1] Renan, Averroès et l'averroisme (3. éd., 1867); Fr. Dieterici, Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert aus den Schriften der lautern Brüder (1858—1895); T. de Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach al-Ghazzāli und ihr Ausgleich durch ibn Rošd (1894); derselbe, Geschichte der Philosophie im Islam (1901).

[2] Vgl. I. Goldziher, Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung in Nordafrika (ZDMG XLI, S. 30—140).

Kürze mitteilen. Den mohammedanischen Gottesbegriff haben wir vorher schon im allgemeinen charakterisiert und auch die sieben ewigen Attribute (s. oben S. 510) namhaft gemacht, welche ihm zuerkannt werden und welche aussagen, dass Gott nie aufhört, sich dadurch als ein wirksamer Gott zu betätigen. Geringere dogmatische Bedeutung kommt den 99 schönen Namen Gottes zu, welche man aus dem Koran und der Ueberlieferung herausgefischt hat und welche man mit dem mohammedanischen Rosenkranz herzusagen pflegt. Doch ist wohl zu beachten, dass die Starrheit des abstrakten Gottesbegriffs dadurch sehr gemildert wird und dass z. B. die Barmherzigkeit Gottes, wenn nicht in der Dogmatik, so doch für den praktischen Glauben sehr grosse Bedeutung hat und im Koran mehr als jede andere Eigenschaft Gottes betont wird. Die absolute Einheit Gottes schliesst den Glauben an andere himmlische Wesen, namentlich an Engel, nicht aus; im Gegenteil, dieser Glaube wird nachdrücklich betont; allein die Engel sind Geschöpfe Gottes in dem nämlichen Sinne wie die Menschen auf Erden. Sie sagt aber aus, dass es überhaupt kein göttliches Wesen gibt, welches sich mit Gott auch nur entfernt vergleichen liesse, so dass die anthropomorphischen Attribute des Sehens, Hörens und Redens zwar in buchstäblichem Sinne gefasst werden müssen, im übrigen aber keine Aehnlichkeit haben mit dem menschlichen Sehen, Hören oder Reden. Es gibt z. B. keine Beschränkung für diese Attribute, so dass Gott alles sieht und hört, was irgendwo in der Schöpfung vorgeht, dass alles, auch die guten und bösen Handlungen der Menschen, seiner Allmacht unterworfen sind, wie er der Schöpfer ist von allem ohne Ausnahme, was existiert. Alles hat deshalb nur einen bedingten Bestand, weil es in seiner Existenz von dem göttlichen Willen schlechthin abhängig ist, nur Gott allein ist der notwendig Seiende. Dies alles wird in den dogmatischen Büchern mit glänzender und sicherer Beweisführung gegen abweichende Meinungen dargetan und behauptet.

Was die Offenbarung betrifft, so steht fest, dass Gott von Ewigkeit her ein Redender gewesen ist, d. h. Gott hat vermittelst des ewigen Attributs der Rede sich von jeher geoffenbart und zwar in Bezug auf die Menschenwelt durch die Vermittlung von Engeln, Propheten und Gesandten. Die Lehre von den Engeln und Djinnen lassen wir in der Folge unerörtert, obgleich sie gerade in dem Volksglauben eine grosse Rolle spielen. Die Propheten (nabi) und Gesandten (rasul) sind sehr zahlreich gewesen, so dass einige Ueberlieferungen die Zahl 124000, andere 224000 — es kommt eben auf ein Hunderttausend mehr oder weniger nicht an — angeben. Die Gesandten unter ihnen nehmen

eine höhere Stellung ein, weil sie mit einer speziellen Mission betraut waren. Adam, Seth, Idrīs (Henoch), Abraham, Moses, David, Jesus und Mohammed waren Ueberbringer einer geschriebenen Offenbarung, so dass es im ganzen 104 geoffenbarte Bücher gibt. Die Vorzüge des Prophetenamtes sind etwa folgende: das Vermögen, Wunder zu verrichten, die Sündlosigkeit, das Sehen Gottes bereits im irdischen Leben, das Recht, Fürbitte für die Gläubigen einzulegen am Tage des Gerichts; jedoch ist wohl zu beachten, dass sie nicht deshalb Propheten sind, sondern eben weil sie von Gott das Prophetenamt erhalten haben, wurden ihnen auch diese Vorrechte verliehen. Unter den heiligen Büchern hat eigentlich nur der Koran für die Menschen Bedeutung, weil die früheren heiligen Schriften durch diesen abrogiert und durch die Gottlosigkeit der Schriftbesitzer ausserdem missverstanden, ja sogar gefälscht worden sind. Der Koran hingegen ist das unerschaffene Wort Gottes, welches seit ewigen Zeiten bei Gott auf einer wohlverwahrten Tafel existierte und bei Lebzeiten Mohammeds durch den Engel Gabriel im Monat Ramadhān herabgesandt wurde, um nachher stückweise während 23 Jahren vom Propheten geoffenbart zu werden. Die bildliche Darstellung durch die Schrift oder die bei der Rezitation hörbaren Laute sind allerdings geschaffen, doch sie sind eben nur Abbildungen des Koran, nicht der Koran selbst. Die in diesem enthaltenen Vorschriften sind zwar alle göttlicher Herkunft, aber deshalb nicht alle gleich verbindlich, weil einige davon ausdrücklich von Gott abrogiert, andere durch die Ueberlieferung ausser Wirkung gesetzt sind.

Obgleich die Handlungen der Menschen durchaus Gottes Werk sind, so werden sie dennoch dem Menschen zugeeignet; der Mensch bestimmt den sittlichen Charakter derselben und wird demgemäss im Jenseits belohnt oder bestraft werden. Unmittelbar nach dem Tode wird er deshalb von den Engeln Monkar und Nakīr gepeinigt und verhört, doch dies ist nur das Vorspiel dessen, was seiner am Tage des Urteils und nachher harrt. Wann dieser Tag ist, weiss Gott allein, ihm werden aber gewisse Zeichen vorhergehen, z. B. die Erscheinung des Antichrists, die Ankunft Jesu und des Mahdi, ja die ganze Natur wird umgekehrt werden, die Sonne wird im Westen aufgehen, alles Lebendige wird sterben, die Himmel werden zerfliessen und die Berge zerrinnen usw. Sodann findet die Auferstehung statt, die Gläubigen gehen nach rechts, die Ungläubigen nach links und der Urteilstag naht heran. Die himmlische Wage wird in Tätigkeit gesetzt, Paradies und Hölle mitsamt der Höllenbrücke (sirāt) werden herbeigeschleppt; die guten und bösen Handlungen des Menschen werden gegeneinander

abgewogen, die Gliedmassen werden befragt und Gottes Urteil danach gefällt. Ueberwiegt das Gute, und wäre es nur um ein geringes, so wird der Mensch die Höllenbrücke unversehrt überschreiten und ins Paradies eingehen, überwiegt aber das Böse, so wird ihm dies nicht möglich sein, er wird den Höllenstrafen anheimfallen. Da gibt es für die Ungläubigen keine Rettung, die Gläubigen aber werden noch auf Gottes Gnade und die Fürbitte des Propheten hoffen können. Die Propheten und Märtyrer brauchen dies alles nicht durchzumachen, sie gehen unmittelbar nach dem Tode ins Paradies ein.

Dergestalt sind in den Hauptzügen die eschatologischen Erwartungen der Mohammedaner, obgleich ich vieles nur kurz angedeutet, anderes übergangen habe, weil eben in diesem Teile der Dogmatik die orientalische Phantasie die einzelnen Vorgänge reichlich ausgeschmückt hat. Sowohl der Koran als die Ueberlieferung reden in diesem Punkte zu bestimmt, als dass irgendwelche vernünftige Auffassungen, wie z. B. diejenige der Mu'taziliten, welche u. a. die Wage und die Höllenbrücke in metaphorischem Sinne deuteten, dagegen hätten aufkommen können.

§ 7. Die Mystik.

Literatur. Tholuck, Sufismus sive theosophia Persarum pantheistica (1821); derselbe, Blütensammlung aus der morgenländ. Mystik (1825); Garcin de Tassy, La poésie philosophique et religieuse chez les Persans d'après le Mantic uttaïr de Farid-uddin Attar (3. éd., 1860); Mesnewi oder Doppelverse des Scheich Mewlana Dschelal eddīn Rumi, aus dem Persischen übertr. von G. Rosen (1849); J. W. Redhouse, The Mesnevi. Book I (1881); E. H. Whinfield, Masnavi i ma'navi (1898). — Ueber die Heiligenverehrung vgl. Goldziher im II. Bande seiner Mohammed. Stud., S. 275—378.

Ueber das Derwischwesen vgl. ausser dem bereits zitierten Werk von d'Ohsson und dem unten zu erwähnenden von L. Rinn, Marabouts et Khouan, Ubicini, Lettres sur la Turquie; J. P. Brown, The dervishes or oriental spiritualism (1860); A. le Chatelier, Les confréries musulmanes au Hedjaz; Depont et Coppolani, Les confréries religieuses musulmanes (1897).

Wir haben in den vorhergehenden Paragraphen die Feststellung des Kultusgesetzes und des dogmatischen Systems zu skizzieren versucht, aber weder dieses, noch jenes genügte den Anforderungen des frommen Gemütes. Von den frühesten Zeiten an gab es unter den Gläubigen Leute, welche von den im Koran vorkommenden Beschreibungen des jüngsten Tages usw. so sehr erschüttert waren, dass sie ihr Leben unter Gebet, Fasten und andern Religionsübungen verbrachten und von der Eitelkeit irdischer Grösse tief durchdrungen waren. Der Einfluss christlicher Asketen mag dabei fördernd mitgewirkt haben, die Lebensweise von Mönchen und Einsiedlern fand keine Nachahmung, weil Mohammed den bestimmten Ausspruch getan hatte, dass es im

Islam kein Mönchtum gebe. Ein berühmter Vertreter dieser finsteren Lebensanschauung war Hassan von Basra († 728), ein Mann voll tiefen Ernstes, der mit vielen Gesinnungsgenossen laut gegen die Verweltlichung protestierte, welche unter dem Regiment der Omajjaden im Islam vorherrschend geworden war, und obgleich er in vielen Fragen mit den Charidjiten, in andern mit den älteren Mu'taziliten sympathisierte, dennoch den Ruf eines guten Orthodoxen zu bewahren wusste.

In solchen Kreisen bildete sich die Lehre aus von den verschiedenen Rangstufen unter den Menschen, welcher der Koran selbst Vorschub leistete. Nicht allein die Propheten und Märtyrer haben diesem zufolge eine bevorzugte Stellung, sondern es wird darin auch von Söhnen und Freunden Gottes geredet, welche Gott nahe stehen und nichts zu fürchten oder traurig zu sein brauchen (S. 10 63). Das arabische Wort, welches solche Leute bezeichnet (wali, Plur. Awlija), bekam alsbald die Bedeutung eines Heiligen, und obgleich der Koran an andern Stellen die Verehrung solcher Heiligen als Polytheismus brandmarkt (S. 18 102), so kehrte der Volksglaube sich nicht daran, und wurde es das Streben frommer Leute, sich zu dem Range eines Freundes Gottes, eines Heiligen emporzuarbeiten. Es müsste, so meinte man, einen Weg (tarīka) geben, der dahin führte, und so wurde die Sache bald systematisch betrieben. Bereits im 1. und 2. Jahrh. der Hidjra war der grobwollene Kittel (Sufa) die Tracht der Frömmigkeit und Weltentsagung; nach diesem äusserlichen Merkmal hiessen die Leute Sufier und die Kunst oder Wissenschaft, welche sie betrieben, tasawwuf. Man zog sich nicht aus dem weltlichen Verkehre zurück, beobachtete genau das religiöse Gesetz, doch weit entfernt, damit zufrieden zu sein, hielt man noch besondere Zusammenkünfte, in denen religiöse Uebungen, hauptsächlich in während längerer Zeit fortgesetzten Anrufungen Gottes bestehend, sog. Dzikr's, vorgenommen wurden. Die eigentliche Organisation solcher religiösen Vereine fällt aber in eine viel spätere Zeit, obgleich die späteren Mystiker dieselben bis auf Abu-Bekr und Ali zurückdatieren. Die Nötigung dazu lag in den Verirrungen, in die die Sufier, zumal in Persien, gerieten, wo der Islam, wie wir im folgenden Paragraphen noch zeigen werden, sich völlig anders gestaltete als in den andern mohammedanischen Ländern.

Das Sufierwesen fand bei den Persern ungemeine Verbreitung, vielleicht weil in den traurigen Zeiten der nationalen Erniedrigung die Gemüter ohnehin geneigt waren, sich von der Welt zurückzuziehen und in Bussübungen und Religionsschwärmerei Trost zu suchen. Der Zweck wurde hier auch ein anderer als sonstwo: es galt, sich in eine

Art Ekstase zu versetzen, wodurch man für weltliche Eindrücke unempfindlich wurde und sich mit der Gottheit eins fühlte. Das Verhältnis des Menschen zur Gottheit wurde nicht mehr durch die Furcht vor den gerechten Höllenstrafen bestimmt, sondern vorzugsweise als ein Liebesband aufgefasst. Die wahre Gotteserkenntnis, welche nur auf diesem Wege möglich schien, zeigte einen ganz andern Gott, als der war, welchen der Islam predigte, und entartete geradezu in Pantheismus. Aus der Religion Zarathustras ist diese Entwicklung nicht zu erklären, auch nicht aus dem Buddhismus, trotzdem dieser in den östlichen Provinzen vor den mohammedanischen Eroberungen grosse Verbreitung gefunden hatte, sondern sie ist, wie es den Anschein hat, aus dem pantheistischen Vedāntasystem herzuleiten, wenn nicht, wie einige Forscher vermuten, neuplatonischer Einfluss dabei im Spiele ist. Allein in der sufischen Lehre des fanā, der völligen Auflösung des Selbstbewusstseins in die göttliche Fülle, ist die Aehnlichkeit mit der buddhistischen Lehre vom Nirvāna nicht zu verkennen.

Diese im Grunde anti-islamische Richtung konnte natürlich nicht ganz verborgen bleiben, weil es Schwärmer gab, welche im Zustande der Exaltation ihre Zunge nicht hüteten und sich selbst für Gott erklärten, wie z. B. der berühmte Mystiker Hallādj den Ausruf tat: ana 'l hakk, d. h. ich bin die Wahrheit, Gott, welche Unvorsichtigkeit er mit dem grausamen Märtyrertode in Bagdad büssen musste (922). Man war also bestrebt, den anti-islamischen Charakter zu verdecken und die gangbaren theologischen Ausdrücke in ganz anderem Sinne zu gebrauchen; z. B. man sprach von tauhīd, was in der offiziellen Theologie die Einheit und Einzigkeit Gottes bedeutet, um das Einswerden des Menschen mit Gott kenntlich zu machen usw. Auch die Heiligen, welchen man vorzüglich Verehrung zollte, wählte man mit Vorliebe aus den Nachkommen des Propheten, speziell der Kalif Ali und dessen beide Söhne Hasan und Husain wurden hochgefeiert, was vom Standpunkt des Islam nicht missbilligt werden konnte, wenn man nur die notwendige Vorsicht und Zurückhaltung beobachtete und sie nicht geradezu Gott nannte. Diese persische Mystik fand alsbald die dazu am meisten geeigneten Verbreiter unter den Hauptvertretern der neu auflebenden persischen Poesie. Bereits Abu Sa'īd ibn abi 'l-Khair († 1049) dichtete stark pantheistische Vierzeiler, und sein Beispiel fand viele Nachfolger. Beinahe alle grösseren persischen Dichter sind pantheistische Mystiker, wie Farīd ed-dīn Attār und Djalāl ed-dīn Rumī, dessen ungeheures, aus Doppelversen (persisch Mesnewi) bestehendes Gedicht in der beliebten Form von gereimten Geschichten die sufische Liebe beschreibt und fast als heiliges Buch bei den Persern

und Türken in höchsten Ehren gehalten wird. Selbst Ungläubige wie Omar Khajjām (s. oben S. 512) und Weltmänner, wie der berühmte Hāfis singen im mystischen Tone und gebrauchen die herkömmlichen mystischen Ausdrücke, so dass sie oft genug für Sufier vom reinsten Wasser gehalten worden sind. Wer nun dabei beachtet, dass diese Gedichte in Persien allbekannt sind und sich einer Popularität erfreuen, welche kaum irgendwo die Dichtkunst je erreicht hat, der wird es begreiflich finden, dass fast alle Perser Mystiker sind und bei den vagen und schwebenden Ausdrücken fast alles Verständnis für den übrigens so einfachen und klaren Islam eingebüsst haben. Aber auch bei den Türken ist die Mystik tief eingedrungen, weniger bei den Arabern, obgleich auch die arabische Literatur mystische Dichter aufweist, wie z. B. Omar ibn al-Fāridh, und Theosophen, wie der Märtyrer Sohrawardī († 1191) und ibn al-Arabī († 1240), beides bekannte Schriftsteller, nicht ganz selten sind.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass das Sufierunwesen nicht allein den klaren Verstand trübte, sondern auch die Sittlichkeit untergrub. Es gab unter den Sufiern zweifelsohne Muster der Frömmigkeit, aber es war die notwendige Folge der Exaltation, dass man sich auch der sittlichen Begriffe überhoben glaubte und namentlich das religiöse Gesetz des Islam entweder ganz verwarf, oder es jedenfalls nur als eine Vorstufe für die religiöse, d. h. mystische Entwicklung gelten liess, wobei man zweifeln konnte, ob es auch auf einer höheren Stufe seine Verbindlichkeit behalten sollte oder nicht. Für den aufgeklärten Sufier gibt es keinen Unterschied mehr zwischen den positiven Religionen, so dass sich hieraus erklärt, weshalb die Grenze zwischen Mystik und Unglauben oft genug verwischt erscheint. Um diesen Gefahren zu begegnen, gab es nur ein, freilich nicht immer ausreichendes Mittel: das Sufiertum in der Weise zu organisieren, dass es nicht jedem freistehen sollte, sich auf eigene Hand mystisch auszubilden, sondern dass man in strenger Unterordnung unter die Vorschriften eines Scheiks (pers. Pīr) und unter regelmässigen, ermüdenden Religionsübungen lange Lehrjahre durchzumachen hatte, um in den meisten Fällen immer Lehrling (murīd) zu bleiben. Auf diese Weise wurde der Sufismus ein Mittel zur Hebung oder wenigstens zur Betätigung des religiösen Sinnes, und daran hatten selbst die orthodoxen Mohammedaner nichts auszusetzen. Es ist oben (s. S. 514) bereits erwähnt, dass der fromme Theologe Ghazāli in reiferem Alter nahezu zehn Jahre unter asketischen und sufischen Uebungen verbrachte und dieselben für die Seele ebenso notwendig und heilsam erklärte, wie Arzneien für den Körper. Unerlässliche Bedingung aber bleibt es, dass an der Ver-

bindlichkeit des religiösen Gesetzes nicht gerüttelt wird und dass die Orthodoxie des Scheiks zu keinem Bedenken Anlass gibt.

Aus solchen Anschauungen entsprang die Stiftung der Derwischorden, welche hauptsächlich in das 12. und 13. Jahrh. fällt, aber bis auf die Gegenwart fortdauert. Freilich gibt es einige Orden, deren angebliche Stifter früher lebten, doch diese brauchen wir hier nicht zu berücksichtigen. Die berühmtesten und verbreitetsten sind: die Kādirija, die Rifāija, die Mawlewija, die Schādhilija, die Nakschibendija usw. Diese Orden haben alle ihre eigene Kleidung und Abzeichen (Fahnen, Rosenkranz usw.), welchen sämtlich eine geheimnisvolle Bedeutung zugeschrieben wird. Alle haben ihre feste Glaubens- und Lebensregel, welche vom Stifter des Ordens festgestellt ist, jedoch durch eine ununterbrochene (freilich gefälschte) Reihe von Ueberlieferungen auf Abu-Bekr oder Ali, sodann auf den Propheten, oder, was auf eins hinausläuft, auf Gott selbst zurückgeführt wird, damit die Orthodoxie des Ordens nicht bezweifelt werde. Sie besitzen an verschiedenen Orten ihre Gebäude (Klöster, tekkië), wo sie regelmässig ein oder mehrere Male in der Woche zusammenkommen, um unter Leitung ihres Scheiks ihre Uebungen abzuhalten. Diese sind oft sonderbar genug, so dass man heulende, drehende und tanzende Derwische unterscheidet. In einigen Orden wird die Exaltation so weit gesteigert, dass die Mitglieder für äusserliche Eindrücke gefühllos werden, Glas und feurige Kohlen usw. verschlucken, sich grässlich verwunden, Schlangen fressen usw. In Aegypten sind in dieser Hinsicht die Rifāija berühmt, die Nachfolger der alten Psylli, ebenso die Saadija, welche früher am Geburtsfest des Propheten sich auf den Boden legten, indes der Scheik zu Pferde über ihre Körper hinschritt. Uebrigens betreiben die meisten Derwische ein Handwerk und leben sonst in der menschlichen Gesellschaft; allein es gibt auch Bettelderwische, welche keine feste Wohnung haben und von Almosen leben. In der Türkei stehen sämtliche Orden unter der Aufsicht des Scheiks al-Islam, damit sich keine der Orthodoxie zuwiderlaufenden Lehren und Gebräuche einschleichen, was hin und wieder vorgekommen ist. Uebrigens würde es zu weit führen, wenn wir hier die Theorien der Derwische in Bezug auf ihre Auffassung der Religion und der himmlischen Hierarchie usw. darlegen oder ihre Gebräuche bei der Aufnahme in den Orden und bei sonstigen Zusammenkünften beschreiben wollten. Wir bemerken nur noch, dass als Schutzpatron sämtlicher Derwische der Prophet Khidhr gilt, eine mythische, auch bei den Nusairiern (s. unten) hoch verehrte Persönlichkeit, deren christliches Seitenstück St. Georg ist. Nach Lidzbarski soll Khidhr eine mohammedanische Umdeutung

sein von Ḥasisatra oder Xisuthros, dem Helden der babylonischen Sintflutsage.

Der Einfluss der verschiedenen Orden in der mohammedanischen Welt ist ein sehr bedeutender, obgleich natürlich viel von der Wahl des Vorgesetzten, des Scheiks, abhängt, welcher über die übrigen Mitglieder eine fast unbeschränkte geistliche Gewalt besitzt. So machte vor etlichen Jahrzehnten der Scheik Sanusi (1813—1859), ursprünglich dem Schâdhilija-Orden angehörig, später Stifter eines eigenen Ordens, der Sanusija, in Afrika (Mittelpunkt des Ordens war anfänglich Djarabub in einer Oase auf den Grenzen von Aegypten und Tripolis) viel von sich reden, eben weil er ein bedeutender Mann und Schriftsteller war. Die Ordenseinrichtung hat sich nämlich im Islam so fest eingebürgert, dass fast jedermann, soviel seine Geschäfte es ihm irgendwie gestatten, sich einem Orden anschliesst und den Religionsübungen beiwohnt, wie er sich auch zu einem der vier Madshab (s. oben S. 496) bekennt. Dergestalt wurde das Sufiertum, welches anfänglich bestimmt schien, den Islam völlig zu verflüchtigen und zu Grunde zu richten, gebändigt und ist bei den Sonniten jetzt eines der wirksamsten Mittel geworden, um den religiösen Sinn zu wecken und rege zu erhalten.

§ 8. Die Schiiten.

Literatur. G. van Vloten, Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le Khalifat des Omayades (Verhand. Kon. Akad. Amsterdam 1894); C. Snouck Hurgronje, Der Mahdi (Revue Coloniale internationale 1886); H. D. van Gelder, Mohtar de valsche profeet (1888); M. J. de Goeje, Mémoire sur les Carmathes de Bahraïn et les Fatimides (1886); S. Guyard, Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis (1874); Sylvestre de Sacy, Exposé de la religion des Druzes (2 vol., 1838); M. Wüstenfeld, Geschichte der Fatimiden-Kalifen (1881); Defrémery, Essai sur l'histoire des Ismaéliens ou Batiniens de la Perse plus connus sous le nom d'Assassins (J. As. 1856); S. Guyard, Un grand maître des Assassins (J. As. 1877 I); I. Goldziher, Beiträge zur Literaturgeschichte der Schi'a und der sunnitischen Polemik (1874); M. E. Salisbury in Journal of the Amer. Orient. Soc. t. VIII; Clément Huart, La poésie religieuse des Nosairis in Journ. Asiat. 1879 t. II p. 190—261; Wolff. Auszüge aus dem Katechismus der Nossairier in ZDMG III; R. Dussaud, Histoire et religion des Nosairis (1900).

Das schiitische Religionsgesetz ist dargestellt von N. B. E. Baillie, A digest of the Mohammedan Law. Imameea code (1869); A. Querry, Recueil de lois concernant les Musulmans Schyites (2 Bde, 1871—1872).

Ganz verschieden von der religiösen Entwicklung der Sonniten verlief diejenige der Schiiten. Wir haben die Entstehung dieser zweiten grossen Abteilung der Mohammedaner bereits kurz berichtet (s. oben S. 505) und nachgewiesen, dass der Namen ursprünglich die Anhänger Alis bezeichnet, welcher Geisterrichtung sie immer sein

mochten, obgleich ein beträchtlicher Teil derselben ihn und sein Geschlecht als die Träger einer legitimistischen Theorie verehrten. Leider zeigten die Aliden wenig Geschick, um ihre Rolle mit Erfolg zu spielen: Alis ältester Sohn Hasan verzichtete alsbald auf seine Rechte zu Gunsten des Omajjaden Muawija, der jüngere Husain erlitt bei einem tollkühnen Zuge nach Kufa im Jahre 680 den Märtyrertod. Daraufhin spalteten sich die Parteigänger der Aliden: die Mehrzahl erkannte ausschliesslich die Imamatsrechte der Nachkommen Hasans und Husains an, weil diese Söhne Alis zugleich Enkel des Propheten (durch Fatima) waren, einige aber wandten sich einem dritten Sohne Alis von einer andern Frau desselben, Mohammed ibn al-Hanafije genannt, zu, obgleich dieser durchaus keine Lust spürte, eine politische Rolle zu übernehmen, und in Mekka ein frommes zurückgezogenes Leben führte. Dennoch missbrauchte ein Abenteurer, jedoch ein origineller Kopf, ein gewisser Mokhtār, seinen Namen, um freilich auf nur kurze Zeit in Kufa die Fahne des Aufstandes zu entfalten und den Mord Husains an dessen Mördern blutig zu rächen. Er gab dabei vor, göttliche Offenbarungen zu erhalten, und wusste auch sonst durch verschiedene Gaukeleien die Leute zu betören, bis er in einem Gefechte den Tod fand. Dennoch gab es noch immer Anhänger Mohammeds, und selbst als dieser im Jahre 700 gestorben war, tauchte der Glaube auf, dass er noch irgendwo verborgen im Berge Radhwa, westlich von Medina, lebe und wiederkommen werde. Etwas Aehnliches hatte bereits beim Tode Alis ein gewisser Abdallah ibn Saba, der ein bekehrter Jude gewesen sein soll, von diesem verkündigt, indem er behauptete, Ali lebe, der Donner sei seine Stimme, der Blitz seine Geissel, und er selbst würde zurückkommen, die Erde mit Gerechtigkeit zu erfüllen, wie sie jetzt von Unrecht erfüllt sei. Wir finden hier also die jüdische Messiaslehre auf Ali angewendet; die Lehre des verborgenen Imam taucht zum erstenmal im Islam auf, um verschiedenen Betrügern und politischen Abenteurern ein bequemes Mittel an die Hand zu geben, den Vermittler zu spielen. Mit glänzendem Erfolg haben dies die Abbasiden, die Nachkommen von Abbās, dem Oheim des Propheten, fertig gebracht. Sie schickten nämlich in der zweiten Hälfte der Omajjadenherrschaft ihre Missionäre (dāïs) überall hin, um für die Familie des Propheten zu werben, ohne einen Namen zu nennen, doch, wie man glaubte, im Interesse eines gewissen Aliden, welcher, um sich nicht zu kompromittieren, vorläufig unbekannt bleiben wollte. Die Missionäre richteten ihren Auftrag mit Geschick aus und fanden in den östlichen Provinzen des Reichs, in Khorasān, wo die Verhältnisse besonders günstig waren, grossen Anhang. Als die Sache genugsam vorbereitet

war, entfaltete Abu-Muslim die schwarze Fahne des Aufstandes, der letzte omajjadische Kalif Merwān II. wurde im Jahre 750 am Zab in die Flucht geschlagen und fand in Aegypten den Tod. Das gleiche Los traf die meisten Mitglieder seiner Familie, und der Abbaside Abu 'l-Abbās bestieg den Kalifenthron. Die betrogenen Aliden und deren Parteigänger wurden abgefertigt mit dem Märchen, Abu-Häschim, der Sohn von Mohammed ibn al-Hanafije, hätte seine angeblichen Rechte an Ali ibn Abdallah ibn Abbās übertragen. Zwar liessen nicht alle sich dadurch anführen; hier und dort fanden alidische Erhebungen statt, welche unter der Regierung des zweiten Abbasiden Mansur besonders gefährlich wurden, doch dieser, ein Fürst von rücksichtsloser Energie und ein tatkräftiger Herrscher, wusste sie niederzuschlagen und die Gefahr zu beschwören, so dass die Abbasiden auch fürderhin den Thron auf ihre Nachkommen vererbten.

Indessen erinnern wir uns, dass die streng legitimistischen Schiiten weder mit Mohammed, noch mit Abu-Häschim, geschweige denn mit den Abbasiden etwas zu tun haben wollten, weil sie nur die Nachkommen Fatimas anerkannten. Einer derselben, namens Zeid, hatte während der Regierung des Omajjaden Hischām in Kufa einen Aufstand versucht, der aber alsbald mit seinem gewaltsamen Tode endete (740). Dessen Anhänger, Zeidija oder Zeiditen genannt, blieben jedoch seinen Nachkommen getreu, und von diesen haben später einige in Deilem und Tabaristan, andere in Südwestarabien (Sanaa) Dynastien gegründet. Diese Zeiditen nehmen unter den Schiiten eine eigene Stellung ein, weil sie, was sonst bei diesen im allgemeinen unerhört ist, Abu-Bekr und Omar als rechtmässige Kalifen anerkennen und sich in Glaubensfragen zu den mu'tazilitischen Lehren bekennen. Das Religionsgesetz stimmt in der Hauptsache mit demjenigen der Sonniten überein und weicht nur in untergeordneten Fragen davon ab.

Andere Schiiten verwarfen die Ansprüche Zeids und hielten zu dessen Bruder Mohammed; sie werden vorzugsweise Imamija, auch wohl die Zwölfer genannt, weil sie im ganzen zwölf aufeinanderfolgende Imame anerkennen, nämlich: Ali, Hasan, Husain, Ali, Mohammed, Dja'far, Musa, Ali ar-Ridha, Mohammed, Ali Naki, Hasan Askari und Mohammed, meistenteils fromme Mohammedaner, welche nie eine politische Rolle gespielt haben, ausgenommen die drei zuerst Genannten, und Ali ar-Ridha. Letzterer musste nämlich seinen Namen hergeben für die fusionistischen Bestrebungen des abbasidischen Kalifen al-Ma'mun, den wir bereits als Förderer der Wissenschaften und als Freund der Mu'taziliten kennen gelernt haben. Er wurde deshalb mit einer Tochter des Kalifen vermählt und als Thronfolger ausgerufen;

sein Name wurde selbst auf Münzen geprägt und die grüne Fahne der Aliden von al-Ma'mun angenommen. Der Plan war nicht schlecht ausgesonnen, um die Schiiten für die Abbasiden zu gewinnen, scheiterte aber an dem Widerstand der sonnitischen Hauptstadt (Bagdad), worauf eben zur rechten Zeit Ali, vermutlich vom Kalifen vergiftet, starb (818). Sein Grab in Meschhed ist aber bis auf die Gegenwart ein sehr besuchter Wallfahrtsort der Schiiten neben Kerbela, wo Husain den Tod erlitt, und Nedjef, woselbst der Kalif Ali bestattet sein soll, welche beide letztgenannten Orte aber auf türkischem Gebiete liegen. Diese drei heiligen Orte ersetzen den Schiiten Mekka und Medina, weil sie in diesen sonnitischen Städten der Unbill des Pöbels ausgesetzt sind und in ihrer Andacht beim Grabe des Propheten gestört werden durch den Anblick des Grabes des neben ihm bestatteten Omar, den sie verabscheuen. Viele fromme Schiiten lassen ihre Leichen in Kerbela und Nedjef begraben, um neben den gesegneten Imams zu ruhen; grosse Totenkarawanen ziehen fortwährend aus allen schiitischen Ländern dorthin, wobei sie einen die Luft verpestenden Leichengeruch verbreiten.

Wir müssen aber, ehe wir die Geschichte der Zwölfer weiter verfolgen, noch zu dem Vorgänger Ali ar-Ridhas zurückgreifen, um einer der merkwürdigsten Erscheinungen auf dem Gebiete der mohammedanischen Sektengeschichte zu gedenken. Es gab nämlich Schiiten, welche nicht diesen, sondern seinen Bruder Ismaïl als den rechtmässigen Imam betrachteten. Zwar hatte sich nach seinem Tode dessen Anhang verlaufen, aber während man noch unschlüssig war, was weiter zu tun sei, benützte ein schlauer Betrüger die schöne Gelegenheit, um die Lehre vom verborgenen Imam wieder einmal auszubeuten. Dieser Mann hiess Abdallah ibn Maimun. Anknüpfend an alten Berechnungen über die Dauer der Welt, wonach die Weltgeschichte in regelmässigen Perioden verlaufe und auf sieben solcher Perioden angelegt sei, schloss er, dass deren Anfang immer durch das Auftreten eines Propheten gekennzeichnet wäre. Sechs dieser Perioden, welche sich an die Namen Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus und Mohammed knüpften, wären bereits abgelaufen, denn dass auch die sechste zu Ende sei, liesse sich nicht bezweifeln, weil innerhalb jeder Periode wieder sieben Imame aufeinander folgten, und Ismaïl eben der siebente nach Mohammed gewesen wäre. Weil nun aber nach Mohammed kein Prophet mehr zu erwarten sei, so würde offenbar die siebente und letzte eben angefangene Periode durch das Auftreten des Mahdi gekennzeichnet werden und stehe das Ende der Dinge bevor. Bei den Schiiten stand es aber fest, dass dieser Mahdi aus dem Ge-

schlechte Fatimas stammen müsste, also entweder war Ismaïl nicht tot und musste als Mahdi wiederkommen, oder aber ein anderer für jetzt noch unbekannter Alide war der Verheissene. Indessen, was die Menge nicht wusste, das war dem Eingeweihten bekannt und gleichwie z. B. Melchisedek den Abraham erkannt hatte, so vermittelte jetzt Abdallah den Verkehr der Gläubigen mit der nur ihm bekannten geheimnisvollen Persönlichkeit.

Abdallah verstand, wie kaum je ein anderer, die Kunst, diese Theorien durch angebliche geheime Wissenschaft annehmbar zu machen, nicht allein bei Schiiten, sondern auch bei Sonniten, ja sogar bei Christen, Juden und Magiern, welche unter verschiedenen Namen einen Erlöser erwarteten. Er brachte die Lehre von einem verborgenen Sinne der heiligen Bücher, speziell des Koran, vor, welchen er dank seiner Stellung zum Mahdi zu verstehen vorgab. Durch Allegorisieren usw. entnahm er diesem ganz unerhörte Tatsachen, welche schliesslich auf Abrogierung aller positiven Religionen hinausliefen und, nach den Berichten zu urteilen, aus einem sonderbaren Gemisch von gnostischen, parsistischen und philosophischen Elementen bestanden. Er war aber vorsichtig genug, nicht sogleich seinen Zuhörern die vollständige Wahrheit zu enthüllen, er begnügte sich, ihre Neugierde anzustacheln, Zweifel zu erregen, um ihnen schliesslich mitzuteilen, dass man verschiedene Grade durchlaufen müsste, um vollständig in die göttlichen Geheimnisse eingeweiht zu werden. Inzwischen, ehe man noch dahin gekommen sei, tue es not, die Nachricht der baldigen Ankunft des Mahdi zu verbreiten und für ihn Anhänger zu werben. Auch Abdallah schickte deshalb seine Missionäre überall hin.

Wir erwähnen hier nur ganz kurz, dass unter den Adepten der neuen Lehre auch Hamdan Karmat war, von dem die Karmaten ihren Namen haben, welche in Irak, Syrien und besonders in Bahrein (Südostarabien) während längerer Zeit ihr Unwesen trieben. In letztgenannter Provinz wurden sie unter der Führung eines gewissen Abu-Tâhir so mächtig, dass sie Bagdad bedrohten und im Jahre 930 Mekka eroberten. Bei dieser Gelegenheit schleppten sie den uralten heiligen schwarzen Stein (s. oben S. 472) mit sich fort, und erst zwanzig Jahre später gaben sie denselben wieder heraus. Das beweist, dass sie auch mit Gewalt gegen die althergebrachten heiligen Gebräuche und heiligen Gegenstände aufzutreten gedachten; doch der verfügbare Raum gestattet uns nicht, die lückenhaften und unzusammenhängenden Nachrichten über die religiösen Ansichten und Einrichtungen der Karmaten zusammenzustellen und zu erörtern. Wir wenden uns also wieder der Geschichte Abdallahs zu. Von den Be-

hörden verfolgt, setzte er schliesslich seine Propaganda in Salamija in Syrien bis zu seinem Lebensende fort. Danach übernahm sein Sohn Ahmed die Führung, und als auch dieser gestorben war, trat endlich der Mahdi selbst in die Erscheinung und zwar bei den Berbern Nordafrikas, bei welchen die Missionäre grossen Erfolg gehabt hatten. Er nannte sich Obaidallah und führte seinen Stammbaum auf Fatima zurück, weshalb die von ihm gegründete Dynastie die der Fatimiden genannt wird, doch nach der Meinung europäischer Forscher war er ein Betrüger und faktisch ein Verwandter Abdallahs und hiess mit seinem eigentlichen Namen Sa'īd.

Die Fatimiden gelangten erst zur vollen Macht, als sie im Jahre 969 Aegypten erobert und ihre Residenz dorthin verlegt hatten, so dass es mehr als einmal den Anschein hatte, als wäre es um die Herrschaft der Abbasiden geschehen; indessen war die Gefahr, welche dem Fortbestehen des Islam von ihrer Seite drohte, beseitigt. Die Bevölkerung Aegyptens war nämlich streng sonnitisch und die Herrscher waren so klug, sich vollständig dem orthodoxen Glauben anzubequemen. Nur der sechste Fürst dieser Dynastie, Hākim (996—1021), der noch als Kind auf den Thron gekommen war, macht hiervon eine Ausnahme. Dieser griff, wahrscheinlich unter dem Einfluss fanatischer Anhänger der ismaïlitischen Lehre, zu verschiedenen sonderbaren Massregeln, ja er wollte sich sogar als eine Inkarnation der Gottheit verehren lassen. Die dadurch veranlasste Unzufriedenheit nahm erst ein Ende, als Hākim auf geheimnisvolle Weise verschwand, so dass niemand wusste, was aus ihm geworden war. Seine Anhänger aber, wie z. B. Hamza und ad-Darazi, hielten ihn nach wie vor für eine Verkörperung der Gottheit. Sie fanden einen empfänglicheren Boden für ihre Spekulationen bei dem Teil der Libanonbevölkerung, welcher heute noch nach letzterem Drusen genannt wird. Diese können eigentlich nicht mehr zu den Mohammedanern gezählt werden, denn sowohl ihr Glaubenssystem, als das von ihnen befolgte Religionsgesetz, worüber ihre heiligen Bücher Aufschluss geben, enthalten viel dem Islam Widersprechendes. Dies gilt sofort von dem esoterischen Charakter ihrer Lehre, welche nur die Wissenden (Ukkāl) kennen, während die Nichtwissenden (Djuhhāl), obgleich sie die ganze Mehrzahl bilden, sogar von den an den Donnerstagen in einem abgelegenen Orte stattfindenden religiösen Uebungen ausgeschlossen sind. Um zu den Wissenden zu gehören, muss man eine kürzere oder längere Probezeit durchmachen; ist man aber einmal unter diesen aufgenommen, dann sind einem die Grundgebote des Islam: das Gebet, die Almosen, das Fasten und die Pilgerfahrt nach Mekka erlassen. Die heiligen Schriften der Drusen

enthalten viele Allegorien und phantastische Lehren, welche teilweise alten heidnischen Spekulationen entnommen sind. Wir teilen daraus nur mit, dass in der Weltgeschichte 70 Perioden angenommen werden; in jeder dieser Perioden findet eine Inkarnation der Gottheit statt, deren letzte Hākim war. Dieser wird am Ende der Zeit wiederkommen und der drusischen Religion den endgültigen Sieg bringen. Die Einheit Gottes wird ebenso ausdrücklich betont, als die Unmöglichkeit, dessen Wesen zu ergründen, weshalb die fünf Mittler oder Minister Gottes in der Theologie mehr hervortreten. Die drusische Moral wird sehr gelobt; die Frauen werden bei ihnen höher geachtet als sonst im Orient der Fall ist; die Polygamie ist sogar verpönt.

Eine ähnliche religiöse Erscheinung ist diejenige der ebenfalls in Nordsyrien ansässigen Nusairier, obgleich in den heiligen Schriften der Drusen gegen deren Vorstellungen heftige Polemik geführt wird. Der Name wird gewöhnlich von einem gewissen Mohammed ibn Nusair hergeleitet, doch soll er nach Dussaud viel älter sein und schon in der von Plinius erwähnten Tetrarchie Nazarini stecken. Auch von den Nusairiern gilt, dass in ihren heiligen Schriften alte heidnische Vorstellungen angetroffen werden, doch im grossen und ganzen ist ihre Lehre am nächsten mit derjenigen der persischen Ali-ilāhis (Ali-Vergötterer) verwandt. Nicht Hākim, sondern Ali ist in ihrem System Gott und diesem werden Mohammed und Salmān al-Fārisi beigesellt. Danach ist das grosse Geheimnis Ain-mīm-sīn zu erklären, indem Ali mit dem Buchstaben Ain, Mohammed mit Mim und Salmān mit Sin anfängt. Uebrigens trägt auch ihre Lehre einen esoterischen Charakter, doch verbietet uns der verfügbare Raum in mehrere Details zu treten. Ueberhaupt ist das syrische Bergland ein fruchtbarer Boden für allerlei Ketzereien und gnostische Sekten, wie wir noch im folgenden sehen werden.

Die berüchtigste Erscheinung, welche zum nämlichen Ideenkreis gehört wie die Theorien der Karmaten und der Ismaïliten, ist diejenige der Assassinen, so genannt, weil sie ein berauschendes Hanfpräparat geniessen, das auf arabisch haschisch heisst. Diese Gesellschaft wurde im 11. Jahrh. begründet von einem gewissen Hassan ibn Sabbāh und trieb zuerst ihr Unwesen in Persien, besonders in den schwer zugänglichen Gebirgen im Süden des kaspischen Meeres, woselbst die Assassinen einige Bergfesten, z. B. das Adlernest Alamut, den gegen sie ausgesandten Truppen zum Trotz während ungefähr zweier Jahrhunderte zu behaupten wussten, bis der Mongolenfürst Hulagu im 13. Jahrh. ihnen den Garaus machte. Ihre Macht stützte sich aber nicht allein auf die Unzulänglichkeit ihrer Verstecke, auch nicht auf

die grosse Zahl ihrer Anhänger oder auf die Originalität ihrer Ideen, sondern auf ihre Organisation und die Rücksichtslosigkeit der von ihnen angewandten Mittel. Die Assassinen bildeten nämlich eine geheime Gesellschaft, deren Mitglieder dem Grossmeister, in europäischen Chroniken gewöhnlich der „Alte vom Berge“ genannt, unbedingten Gehorsam schuldeten. Das Mittel, welches sie anwandten, war der Meuchelmord, wozu die jüngeren Glieder der Gesellschaft förmlich abgerichtet wurden, angeblich in der Weise, dass man sie, wenn sie vom Haschischgenuss berauscht waren, in schöne Gärten führte, welche ihnen Paradiesesfreuden darboten, und sie dadurch anhielt, ihr Leben freiwillig zu opfern, um als Märtyrer sogleich für ewig ähnliche Genüsse zu schmecken. Solche Leute heissen Fidāïs (die sich selbst Opfernden) und bekamen vom Grossmeister den Auftrag, diesem oder jenem mächtigen Feinde der Gesellschaft aufzulauern und ihn gelegentlich niederzustossen. Der Grossmeister hatte auch wohl die Gefälligkeit, mächtigen Freunden, welche er sich verpflichten wollte, seine Leute zur Verfügung zu stellen, wenn diese sich gern eines persönlichen Feindes entledigt hätten, was dann ebenso gewissenhaft ausgeführt wurde, als wäre der Betreffende ein Feind des Ordens. Darum erlangten die Assassinen eine furchtbare Macht und konnten sich so lange behaupten, ja sogar in Syrien festsetzen, wo die Kreuzfahrer ihre Bekanntschaft machten. Die religiösen Vorstellungen dieser Leute können wir übergehen; es genügt, zu bemerken, dass sie sich grosse Mühe gaben, ihre Ansichten durch allegorische Interpretationen als mohammedanisch zu legitimieren, weshalb sie bei einheimischen Schriftstellern gewöhnlich Bātinija genannt werden, d. h. Leute, welche einen innerlichen verborgenen Sinn annehmen neben dem gewöhnlichen, äusserlich zu Tage tretenden. In diesem Sinne gibt es noch Ismaïliten im Orient, z. B. in Syrien, doch das blutige Handwerk früherer Zeiten haben sie aufgegeben. Auch die noch jetzt in Syrien lebenden Metāwile hegen ähnliche Vorstellungen.

Eine Zeitlang schien es wirklich, als würden die Schiiten sich auf solchen und ähnlichen Irrwegen verlaufen, denn mit dem zwölften Imam, der, wie sie behaupten, nicht gestorben, sondern nur aus dem Auge der Sterblichen durch einen unterirdischen Durchweg in Samarra im Jahre 941 verschwunden ist, war die Reihe der irdischen Imame abgeschlossen. Seitdem gab es bloss einen verborgenen Imam, und war den Betrügereien solcher Leute, welche behaupteten, den Verkehr mit ihm vermitteln zu können, Tür und Tor geöffnet. Schliesslich aber, als eine Enttäuschung der andern folgte, gab man zwar die Hoffnung, dass der Imam zu jeder Zeit als Mahdi erscheinen könne, nicht ganz

auf, bequemte sich aber, diese Zeit ruhig abzuwarten und indessen die einzig wahre Lehre, wie diese von den Imamen überliefert war, fleissig zu beobachten. Die Schiiten verwarfen nämlich die sonnitischen Traditionssammlungen und behaupteten, dass die gotterleuchteten Imame die einzig berufenen Ueberlieferer und Ausleger der Meinungen ihres Ahnherrn, des Propheten, seien. Sie haben also ihre eigenen kanonischen Sammlungen, welche aber in Bezug auf historische Treue weit hinter denen der Sonniten zurückstehen, ja sogar grösstenteils als Fälschungen verrufen sind. Uebrigens haben sie weder in der Glaubenslehre (mit Ausnahme der Imamatsfrage), noch im religiösen Gesetz etwas Originelles geschaffen und stimmen in den Hauptfragen ziemlich mit den Sonniten überein. Was sie kennzeichnet, die Lehre von der geistlichen Zurückhaltung (ketmān) und die Mietehe, gereicht ihnen nicht zur Ehre, und auch die überschwengliche Verehrung der Imame war der religiösen Entwicklung keineswegs förderlich. Wir würden aber irren, wenn wir mit A. Müller diese einzig und allein aus dem Nationalhass der Perser gegen die Araber herleiten und in ihnen nur die Träger einer legitimistischen Theorie sehen wollten, wie einige französische Parteien einen Ludwig XVII. und Napoleon II. zählen. Dieser Hass existiert allerdings, und nebenbei mögen die Imame für die Perser auch die Periode der nationalen Erniedrigung unter arabischer Herrschaft verdecken, doch das Hauptmotiv ist die den Persern eigentümliche Menschenvergötterung, oder, wenn man will, das Bedürfnis, dem abstrakten Gott des Islam durch Mittelwesen näher zu treten. Dabei spielt das Leiden dieser frommen Männer bei ihnen gewissermassen die nämliche Rolle wie die Vorstellungen des leidenden Christus bei den Christen, wie es z. B. hier und dort die Entstehung religiöser Passionsspiele veranlasst hat, welche die Perser am Sterbetage von Husain (10. Muharram) überall in grosser Aufregung feiern. Es mag sein, wie man behauptet hat, dass die Gebräuche dieses religiösen und nationalen Festtages zum Teil uralt sind und dem Heidentume ihren Ursprung verdanken, die etwaige ursprüngliche Bedeutung ist jedenfalls den Schiiten völlig abhanden gekommen: für sie spiegelt sich im Märtyrertode Husains das Leiden der Menschheit, näher der iranischen Menschheit ab.

Indessen es hat lange Zeit gewährt, ehe es den Schiiten gelang aufzukommen. Zwar begünstigten sie die Bujiden und in gewissem Sinne auch die Fatimiden, doch als die Türken die Erbschaft der Araber antraten, war der Sieg der sonnitischen Orthodoxie vollständig, denn diesem ehrlichen Soldatenvolke waren die unklare Lehre und die geistliche Zurückhaltung zuwider. Unter der Mongolenherrschaft

wurden die Zustände zwar besser, doch erst unter der Dynastie der Safawiden, welche von 1499—1736 in Persien regierte, wurde der Schiitismus dort Staatsreligion. Die Gründer dieser Dynastie, Scheik Seif ed-dīn Ishāk und Scheik Heider, welche ihren Stammbaum auf Musa, den siebenten Imam zurückführten, waren selbst sufische Heilige, und erst Ismail, der Sohn Heiders, nahm den königlichen Titel an. Aus Verfolgten wurden die Schiiten jetzt Verfolger; sie führten Religionskriege mit den sonnitischen Uzbegen und osmanischen Türken, in denen beiderseits mit furchtbarer Grausamkeit gegen die Andersgläubigen gewütet wurde, so dass der von alters her zwischen beiden Richtungen des Islam bestehende Hass seitdem unheilbar wurde und sich zum Fanatismus steigerte. Zwar schienen mit der afghanischen Eroberung unter der Regierung Nadirschahs (1736—1747) für die Sonniten in Persien bessere Zeiten gekommen zu sein, allein die Reformversuche dieses Fürsten zu Gunsten der Sonniten scheiterten schliesslich an dem Widerstande der nationalen Partei.

Im allgemeinen muss man die religiösen Zustände bei den Schiiten als recht traurige bezeichnen, obgleich es natürlich individuelle Ausnahmen gibt. Die Mollas, welche man etwa die Rabbinen des Islam nennen kann, sind grösstenteils unwissend und fanatisch, dennoch gelingt es ihnen nur mit grosser Mühe, die äusserlichen Formen der Verehrung aufrecht zu erhalten. Die Frömmigkeit ist meistens eine geheuchelte, der Unglaube das eigentliche innerliche Wesen, der Wahrheitssinn scheint den Leuten ganz abhanden gekommen zu sein, ohne dass sie sich selbst dessen bewusst sind, weil die unklaren Phrasen des Sufismus, welche sie immer im Munde führen, die allegorischen Deuteleien und der systematisch betriebene Ketmān (s. oben S. 531) den Verstand verwirrt und die Sittlichkeit untergraben haben. Dennoch ist der Fanatismus bei ihnen viel stärker entwickelt als bei den Sonniten und der Aberglaube gar nicht selten; philosophische Spitzfindigkeiten sind des Erfolges sicher, doch nichts schätzt der Perser mehr als ein gelungenes Gedicht, welches von unnatürlichen und barocken Vergleichungen und Redeweisen strotzt, ohne dass er sich an dem gotteslästerlichen oder zotigen Inhalt im geringsten stiesse.

§ 9. Ueberblick über die jetzigen Zustände.

Literatur. H. Jansen, Verbreitung des Islams . . . in den verschiedenen Ländern der Erde (1897); Arnold, The preaching of Islam (1896). A. Arabien: C. Snouck Hurgronje, Mekka (2 Bde, mit Bilderatlas, 1888—1889); in Bezug auf die Wahhabiten vgl. Burckhardt, Notes on the Bedouins and Wahabys (1813 Deutsch 1830—1831) und ferner die Reisebeschreibungen von Palgrave (Deutsch 1867—1868), Lady Blunt, Doughty u. a.

B. Uebrige sonnitische Länder Asiens und Afrikas: Aus den vielen Reisewerken sind für die Kenntnis des Islam am wichtigsten: Lane, An account of the manners and customs of the modern Egyptians (2 vol., 1835); deutsch von Zenker (3 Tle., 1856); H. Vambéry, Reisen in Mittelasien (1864); derselbe, Der Islam im 19. Jahrh. (1875). — Ueber die Mohammedaner in China ist zu vergleichen: P. Dabry de Thiersant, Le mahométisme en Chine et dans le Turkestan oriental (2 vol., 1878). Für den malaiischen Archipel: L. W. C. van den Berg, Le Hadhramout et les colonies arabes dans l'Archipel indien (1886); C. Snouck Hurgronje, De Atjehers (2 dl., 1893—1894); C. Poensen, Brieven over den Islam uit de Binnenlanden van Java (1886). Für Marokko: G. Höst, Nachrichten von Marókos und Fes (1781). Für Algerien: Rinn, Marabouts et Khouan, Etude sur l'Islam en Algérie (1885); Doutté, Notes sur l'Islam Maghribin in Revue de l'hist. des religions XL et XLI. — Für den Sudan: Ohrwalder, Aufstand und Reich des Mahdi im Sudan (1892); Slatin Pascha, Feuer und Schwert im Sudan (1896); A. le Chatelier, L'Islam dans l'Afrique occidentale (1899).

C. Persien und die Bāb'is: de Gobineau, Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale (1900); E. G. Browne, A year amongst the Persians (1893); derselbe, A travellers narrative written to illustrate the episode of the Bab (2 vol., 1891); derselbe, A new history of the Bab (1893). — Für Britisch-Indien: Garcin de Tassy, Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde (1869).

Vgl. die oben S. 468 angeführten allgemeinen Werke über den Islam.

Die Gesamtzahl der Mohammedaner setzt man in der Jetztzeit auf 200 oder sogar 260 Millionen an, doch braucht kaum gesagt zu werden, dass diese Schätzung nur für einige Länder auf genauen oder nahezu genauen Zählungen beruht. Die Mohammedaner bilden aber kein einheitliches Ganze, sondern zerfallen in die zwei grossen Gruppen, die Sonniten und Schiiten. Einige Sekten, welche streng genommen weder zur einen noch zur andern Abteilung gehören, sind zu unbedeutend, um hier in Betracht zu kommen. Der Schwerpunkt der Sonniten liegt im Osmanischen Reich, an welches sich Nordafrika mit Aegypten anschliesst, die Schiiten sind wesentlich auf Persien und Britisch-Indien beschränkt.

Von den Sonniten lässt sich nicht viel sagen; sie sind weder im Ritualgesetz noch in der Dogmatik viel von dem Standpunkte abgewichen, den bereits die Häupter der verschiedenen Riten, al-Asch'ari und Ghazāli, früher eingenommen haben. Freilich wird dieser Umstand von vielen christlichen Autoren, die sich mit dem Islam befasst haben, etwas zu stark betont und als Beweis für die Starrheit, ja Kulturfeindlichkeit des Islam geltend gemacht. Sind aber im allgemeinen die mohammedanischen Völker seit vielen Jahrhunderten in ein Stadium der Stabilität getreten, so liegen die Ursachen dieser Erscheinung in verschiedenen Umständen, welche wir hier nicht erörtern können.

Ein völliger Stillstand hat seit Asch'ari und Ghazāli auch bei den Sonniten nicht stattgefunden. Erstens hat die mohammedanische

Lehre sich überall mehr befestigt und, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, sich in die lokalen Zustände hineingelebt. Daher kommt es, dass, obgleich überall das nämliche Ritualgesetz nach dem Ritus von Abu Hanifa, Malik oder Schafeï das offizielle Gesetz ist, ebenso überall in der Praxis mehr oder weniger wichtige Abweichungen davon vorkommen, welche unter der Bezeichnung Urf, Adat usw., kodifiziert sind oder von den mohammedanischen Gelehrten, wenn auch nicht gebilligt, so doch geduldet werden. Mit der Glaubenslehre steht es nicht anders, insofern als die fortwährend überhand nehmende Heiligenverehrung vielen heidnischen und abergläubischen Vorstellungen von neuem Vorschub leistet. Allerdings kann man dies nicht als einen Fortschritt betrachten, und wir erwähnen deshalb noch kurz einen Versuch, den in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in Zentralarabien Muhammed ibn Abd al-Wahhāb und dessen Anhänger machten, um den Islam von diesen Auswüchsen zu befreien und bessere Zustände herbeizuführen. Sie verurteilten nämlich alle Neuerungen, welche im Lauf der Zeiten im Islam Eingang gefunden hatten, besonders den Heiligenkultus, aber auch den Rosenkranz, das Tabakrauchen, den Luxus in der Kleidung usw. Bekanntlich haben sie im Anfang des vergangenen Jahrhunderts Gelegenheit gefunden, ihren Abscheu vor der Heiligenverehrung in Mekka und Medina zu betätigen durch Verwüstung der vielen Heiligtümer in diesen beiden von ihnen eroberten Städten, nachdem sie früher schon den Schiiten in Kerbela einen ähnlichen Streich gespielt hatten. Bald darauf aber wurde dieser Wirtschaft durch ägyptische Truppen ein Ende gemacht und sind die Wahhabiten wieder in das Binnenland zurückgedrängt worden. Einige ihrer Meinungen haben aber auch ausserhalb Arabiens stellenweise, besonders in Vorderindien, Eingang gefunden, doch ihre Reformbestrebungen sind viel zu wenig prinzipiell, als dass sie im Islam eine dauernde Besserung hätten bewirken können. Einige christliche Autoren haben sie zwar als die Protestanten des Islam betrachtet und die Ansicht verteidigt, die Wahhabiten hätten für den Gläubigen das Recht der freien Forschung beansprucht, doch dies beruht auf einem Irrtum; die Wahhabiten haben niemals daran gedacht, die Autorität von Koran und Ueberlieferung zu bestreiten oder zu beschränken. Dass die Bewegung in den Zentren des Islam, in den beiden heiligen Städten, wenig Anklang gefunden hat, braucht kaum gesagt zu werden.

Ausserhalb Arabiens ist die spätere Geschichte der Sonniten noch dürftiger. Auf dem asiatischen Festlande sind es, wenn man die sonnitischen Afghanen unberücksichtigt lässt, meistenteils türkische Volksstämme, welche sich zur Sonna bekennen, sodann Araber

in Syrien und sonstwo. Als Mittelpunkt mohammedanischer Orthodoxie und Gelehrsamkeit im fernen Osten galt früher Bokhara, doch etwas Neues ist dort nicht geschaffen worden. Wohl verbreitete sich von hier aus der Islam zuerst unter den Türkenstämmen und weiter auch nach den nordwestlichen Provinzen Chinas, während durch den Seeverkehr diese Religion von Canton aus in das himmlische Reich eindrang. Die Zahl der bekehrten Chinesen soll beträchtlich sein, man schätzt sie mit Inbegriff der in den Nebenländern ansässigen Türken und Mongolen (wohl zu hoch) auf 33 Millionen, doch ihre Zukunft ist höchst unsicher, weil das Bekenntnis des Islam hier bereits mehr als einmal grausame Bürgerkriege veranlasst hat, welche sich chronisch wiederholen und deren endgültiges Resultat sich bis jetzt nicht absehen lässt.

Im malaiischen Archipel hat der Islam feste Wurzel geschlagen; nach Schätzung gibt es dort etwa 30 Millionen Mohammedaner, welche sich hauptsächlich zum schafeïtischen Ritus bekennen. Allerdings ist die Bekehrung hier noch immer im Werden begriffen, und der Islam fängt erst an, allmählich die heidnischen Vorstellungen und Einrichtungen zu verdrängen oder umzudeuten. Von einer selbständigen Weiterbildung kann überhaupt nicht die Rede sein, weil die Bevölkerung für ihre religiöse Erziehung noch immer auf die im Lande weilenden Araber, grösstenteils Hadramauten, und auf die wenigen, welche in Mekka, früher auch in Kairo, etwas mehr als oberflächlich mit den Grundsätzen des Islam vertraut geworden sind, angewiesen ist.

In Afrika hat der Islam von alters her ein ergiebiges Gebiet für Bekehrungen gefunden, wie dies noch heute dort der Fall ist. In Aegypten zeigt die religiöse Entwicklung das nämliche Bild wie anderswo bei Türken und Arabern, indem das alte Heidentum im Derwischwesen und besonders in der Heiligenverehrung fortwuchert. Dies gilt auch von der Bevölkerung der ganzen Nordküste, welcher aber die toten Heiligen nicht einmal genügen, so dass es hier auch lebende Einsiedler und Fromme gibt, welche unter der Benennung Marabut (eigentlich morabit) vom Volke verehrt werden. Uebrigens fanden wir früher bereits Veranlassung zu bemerken, dass die Berbern sehr oft ketzerische Neigungen betätigt haben; auch von der Verbreitung des Sanusijaordens war oben (S. 523) schon die Rede. Auf der Sansibarküste, welche seit alten Zeiten mit Arabien durch den Seeverkehr in Verbindung stand, ist der Islam schon ziemlich früh verbreitet worden. Wie längere Zeit hindurch ein politischer Zusammenhang mit der Provinz Oman stattfand, so hat sich von dorther hier auch die Lehre der Ibāḍhija, eines Zweiges der Charidjiten,

eingebürgert. Später fällt die Bekehrung der Negervölker im Innern, welche noch immer Fortschritte macht. Die verwickelten politischen Zustände in Aegypten, das Treiben der Engländer besonders in der Sklavenfrage haben im ägyptischen Sudan das Aufkommen eines Negerstaates veranlasst, welcher unter der Führung eines gewissen Mohammed Ahmed (1844—1885), der sich für den Mahdi ausgab, in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts sich zu einer grossen Macht entfaltet hat. Der tragische Fall Khartums (1885) und der Krieg mit Abessinien sind noch frisch in unserem Gedächtnisse. Die Befürchtung, dass diese grossen Erfolge einen beträchtlichen Teil der mohammedanischen Welt dem siegreichen Mahdi zuführen würden, hat sich aber als grundlos erwiesen, weil von Anfang an die religiösen Führer der Mohammedaner in Kairo, sowie die Sanusija sich ihm gegenüber ablehnend verhielten. Das Reich des Mahdi wurde bald nach dessen Tode durch die Engländer vernichtet (1898). Solche Vorgänge wiederholen sich aber in diesen Gegenden immer wieder. So bereitet jetzt der sog. Tolle Mullah bei den Somālis im Nordosthorne Afrikas den Engländern wieder grosse Schwierigkeiten.

Die traurigen religiösen Zustände bei den Schiiten Persiens haben wir bereits oben beleuchtet; auf eine Wiederbelebung des Islam scheint hier keine Aussicht zu sein. Dennoch ist auch hier ein religiöser Reformator aufgetreten, Mirza Ali Mohammed (1820—1850) oder, wie er gewöhnlich genannt wird, der Bāb (Pforte), d. h. derjenige, welcher den Verkehr der Gläubigen mit dem verborgenen Imam vermittelt. Der Bāb selbst war ein frommer Grübler, der ein friedliches, zurückgezogenes Leben führte und bloss als Schriftsteller und Prediger für seine Ansichten, welche ein sonderbares Gemisch von national-persischen, sufischen und kabbalistischen Elementen darstellen, Propaganda machte. Er hatte bald einen grossen Anhang, und als 1848 der Schah starb, erregten einige seiner Anhänger in Mazanderān einen Aufstand und nahmen auch an andern Orten eine drohende Haltung an, wodurch die kriegerische Intervention der Regierung notwendig wurde. Mit bekannter persischer Grausamkeit wurden die unglücklichen Bābis damals und auch späterhin verfolgt; der Bāb selbst, welcher bei der aufrührerischen Bewegung nicht einmal beteiligt und bereits längere Zeit in der Gefangenschaft war, wurde in Tebriz erschossen. Dennoch breitete sich die Bewegung im Geheimen aus, obgleich von öffentlicher Auflehnung gegen die Regierung nicht mehr die Rede war und die Führer der Bābis, Subh-i-Ezel und Behā allah, sich auf türkisches Grenzgebiet geflüchtet hatten. Auf die Klage der persischen Regierung hin wurden sie aber von

den türkischen Behörden aus der Nähe Persiens nach Adrianopel ausgewiesen und setzten dort ihre Umtriebe fort (1864). Als sie hier aber in Streit gerieten, weil Behā allah sich selbst für den, welcher Gott offenbaren werde, d. h. für den Mahdi ausgab, was aber die Freunde Subh-i-Ezels nicht anerkennen wollten, wurde dieser nach Cypern, Behā allah nach Acco verbannt, woselbst er 1892 gestorben ist. Die Schriften Behā allahs sind ziemlich zahlreich und stehen bei den Bābis in hohem Ansehen; um die Erforschung dieser und anderer babistischer Schriften hat der Engländer Browne sich hoch verdient gemacht.

Die Mohammedaner Vorderindiens, angeblich 57 Millionen, sind zum geringsten Teil Schiiten, zum grösseren Teil Sonniten, welche aber, wie dies immer der Fall zu sein pflegt, viele spezifisch indischen Gewohnheiten, die mehr oder weniger mit dem Islam in Widerspruch stehen, beibehalten haben. Der bekannte Versuch Kaiser Akbars (1556—1605), eine allgemeine Religionsgemeinschaft nach freien philosophischen Grundsätzen, welche er dīn i Allah (Religion Allahs) nannte, zu gründen, hatte, wie man denken kann, keinen dauerhaften Erfolg. Dennoch hat es auch später bei den Mohammedanern Indiens nicht an liberalen Bestrebungen gefehlt, welche in der Gegenwart hauptsächlich darauf abzielen, den Islam mit den Forderungen der europäischen Kultur in Einklang zu bringen.

Diese flüchtige Uebersicht über die jetzigen Zustände genügt, um zu zeigen, dass das Gespenst des Panislamismus eben nichts als ein Gespenst ist. Die politische Zerfahrenheit der mohammedanischen Welt macht ein gemeinschaftliches Auftreten undenkbar, geschweige noch dass diese Welt, wie wir gesehen haben, auch was die religiösen Fragen betrifft, keine Einheit ist. Das panislamische Streben hat also vorläufig gar keine Aussicht auf Erfolg und bekundet sich bloss in einigen Presserzeugnissen von geringer Bedeutung. Damit wird natürlich nicht geleugnet, dass die Mohammedaner fast überall, wo sie christlichen Regierungen unterworfen sind, diesen grosse Schwierigkeiten bereiten können, doch diese werden nur zu oft verursacht durch Massregeln, welche, selbst wenn sie an sich lobenswert sein sollten, was durchaus nicht immer der Fall ist, genommen werden ohne genügende Kenntnis und dadurch bedingte Schonung moslemischer Gefühle und Vorurteile. Auch hier wird, wenn man einander besser verstehen lernt, Besseres geschaffen werden. Dadurch bekommt das Studium des Islam neben dem wissenschaftlichen Interesse eine kaum geringere praktische Bedeutung.

Register.

Aberglaube 139. 239. 327.
Abhängigkeit 370. 379. 382. 418.
Abstentionismus 427.
Ackerbau 413. 419.
Adoniskult 373.
Ahnenkultus 28. 62. 65. 69. 71. 73ff. 112. 141. 146. 156. 395f. 399.
Almosen 498f. 528.
Alp 312.
Altar 64. 66. 110. 461.
Amarnafund 249f.
Amulett 49. 88. 223. 239. 309f. 331. 399.
Animismus 12. 48. 195. 395f.
Antropomorphismus 70. 327. 440. 509f.
Apis 202.
Apokalyptik 462.
Apotheose s. Menschenvergötterung.
Arzt 67. 209.
Askese 105. 514.
Astraltheologie 284. 290. 295f. 337. 341.
Astrologie 98. 261. 268f. 327.
Atheismus 7. 391. 511.
Attribute 510.
Auferstehung 463. 515.

Babel-Bibel 256.
Bamoth 414f. 431. 441. 454.
Barmherzigkeit 323.
Baumkultus 54. 158. 195. 203. 356. 379. 399.
Bekehrung 434. 437. 448. 467. 504.
Bekenntnis 498.
Belohnung 157.
Berge 68. 85. 104. 354 372 379. 401.
Beschneidung 321. 381. 402. 438. 460f.
Beschwörung 259. 282. 306. 308f. 310f. 314. 321f. 324. 327. 339.
Bethaus 482.
Blick böser 309.
Blutverbot 401.
Bücher, heilige 58f. 101. 109f. 142. 207. 493. 509. 515. 517. 528.
Bund 359. 372. 431. 441.
Bundeslade 407. 415. 416. 420. 431.
Busse 321ff.

Chaos 333f.
Chasidim 461. 464.
Christentum 41. 132f. 195. 470f. 473f. 482. 483.
Credo 493. 497f. 515.

Dämon und Dämonen 34. 277. 309f. 327. 345.
Deismus 439.
Dekalog 423. 431. 446.
Demut 322.
Deuteronomium 431f. 434. 437. 444.
Diaspora 457f. 460.
Divination 54. 97.
Donnerkeil 288.
Doppelgänger 218.
Drache und Drachenkampf 68. 333. 334. 336.
Dreieinigkeit 198. 228. 280. 284. 314. 483.
Drohungen 425.
Dualismus 7.

Ebed Jahve 446.
Ehe und Eheschliessung 33. 129. 389 501. 531.
Ehrfurcht 156. 397. 427. 450.
Ei, kosmogonisches 43.
Eid 324. 492.
Eifersucht (Gottes) 418.
Einsiedler 104. 518.
Einteilung 6.
Ekstase 520. 522.
Elemente 199. 232.
Engel 439f. 476. 515.
Enneaden 228.
Ephod 399f.
Epileptiker 477.
Erde 71. 92. 230. 273f.
Erdgott 65. 202. 205. 207f. 209. 265.
Erdmutter 265.
Erlösung 113. 298. 403ff. 409. 443.
Erlösungsreligion 9. 11.
Ernte 150. 211.
Eschatologie 442f. 518.
Euhemerismus 200.
Exil 437. 443. 458.
Exklusivismus 420f.

Fähre 221. 222.
Familienleben 501.
Familienopfer 400.
Fasten 498. 500. 528.
Feen 208.
Feiertage 87. 91. 320. 322. 401. 485. 501.
Feste 136ff. 236f. 333. 372. 381. 473.
Fetischismus 12ff. 20ff. 33. 49. 72. 79. 86. 191f. 195f. 226. 244. 408. 509.
Feuer 67. 148. 305f. 308. 310.
Fisch 283. 361. 375f.
Folklore 3.
Freidenker 511.
Freiheit 420.
Fremdkulte 252.
Frömmigkeit 112. 323. 405. 433. 448. 454. 456ff. 462.
Frühlingsgott 297f. 340. 377.

Fuchs 150.
Führung 481.
Fungschui 63. 73ff.

Gebet 157. 159. 233. 238. 321ff. 482. 498f. 528.
Gebetsräder 134.
Gebote 106. 108.
Geburt 208. 211. 339.
Geheimbünde 20ff. 42f. 530.
Geheimlehre 192.
Gehorsam 157. 240. 427.
Geister 24. 71. 137. 155. 308. 309. 311. 440.
Gelübde 106. 108. 324.
Gemeinde 387. 442. 444. 448. 453. 456. 460. 462. 467. 481f.
Gemeinschaft mit den Göttern 433. 439. 441. 444.
Genien 308. 312.
Gerechtigkeit 207. 286. 422ff. 424. 437. 460. 465. 510.
Gericht 182. 214. 224. 338. 342. 429. 435f. 437. 448. 515. 517.
Gesang 233.
Geschichte 446.
Gesetz 324. 389. 423ff. 434. 441. 444f. 451. 458. 463ff. 467. 498. 502.
Gesetzbuch 451.
Gesetzesstudium 465.
Gesetzgebung 431.
Gespenster 74. 89. 90. 218.
Gestirndienst 61. 229. 253f. 260. 268ff. 327. 354. 469.
Gesundheit 324. 330.
Glaube 403. 407. 436. 448. 459. 462. 465. 466. 467. 482. 497. 498. 508.
Glaubenssystem 514.
Glück 369. 433.
Glückseligkeit 323.
Gnade 323. 452.
Gottesbegriff 193. 421. 426ff. 440. 508f. 516.
Gotteserkenntnis 226. 386. 389. 394. 404. 406. 423. 425. 430. 437. 439. 442. 445f. 467. 475. 520.
Gottesfurcht 323.
Gottesname s. Göttername.
— 327. 353. 369. 390. 397. 409. 444.
Gottesverhältnis 398.
Gottheit 24ff. 31f. 190.
Götter 24. 73. 147. 350f. 379. 397.
Götterbote 302. 306.
Göttergenealogie 369.
Göttergräber 318.
Götterkönig 265.
Göttername s. Gottesname 247. 260. 376. 391.
Götterpark 345.
Götterschiff 298. 302.
Göttersitz 159. 257. 438.
Göttervater 274. 280.
Götterwohnung 280. 317. 324. 333. 401. 407.
Göttinen 266. 288. 360. 369.
Grab 79f. 157. 179. 214. 328. 329. 382.
Grabgott 199. 202f. 206. 209.

Haaropfer 374. 381.
Haine 378.
Halbgötter 202.
Handlungen 497. 517.
Hausgötter 90. 326. 399.
Häuslicher Kult 90f. 136. 155.
Heidentum 103. 429ff. 438. 473.
Heil 129. 434. 443. 445. 447f.
Heiligenkultus 534.
Heiligkeit 422. 438. 442. 452. 465f.
Heiligtum 201. 414. 420. 472.
Heiligung 109.
Heirat s. Ehe 132.
Heldensage 24. 341f.
Hellenismus 456ff. 460.
Henotheismus 7. 15f. 191.
Herrlichkeit 440.
Hexen 311.
Hierodulen 381.
Himmel 53f. 60ff. 71. 92. 98. 200. 230. 273f. 324. 363.
Himmelfahrt 346f. 481.
Himmelsgott 56. 65f. 70. 153. 208. 267. 271. 315. 369. 372. 379.
Himmelskönigin 317.
Himmelskörper 14.
Hölle 35. 54. 291ff. 311. 331. 347. 479. 517.
Höllenfahrt 291ff.
Höllenstrafen 479. 493.
Humanität 431.
Hymnen 182. 184. 259. 289. 321ff.

Identifikation 224f. 227.
Idol 13. 86f. 134. 136f. 196. 234f. 238. 257. 317. 325. 362. 371. 377. 399. 408. 423. 428.
Individualismus 388. 442. 467.
Inkarnation 196.
Inschriften 3. 177.
Insel der Seligen 330f.
Inspiration 411.
Islam 41. 48. 468ff.
Jahvismus 386. 388. 389.
Jenseits, das 34. 382.
Judaismus 387. 482.

Kaiser 60ff. 64. 98. 153.
Kalender 98f. 259. 272. 319.
Kannibalismus 39.
Kanon 58f. 454.
Kanzel 135.
Kastraten 361.
Katholizismus 141.
Ketman 531. 532.
Ketzer 513.
Kinderopfer 356. 373. 381. 430.
Kirche 452.
Klassifikation 7. 9.
Kloster 105f. 135. 522.
Kommentar 492.
König 211. 235. 281. 282. 284. 347. 360. 373. 408ff. 446.
Königskult 241.
Königstum 409. 411. 412.
Korngott 150.
Korporation 438.
Kosmogonie 44. 55. 92. 182. 230ff. 259. 273ff. 281. 318. 367.
Krankheit 209. 218. 238. 309. 311. 322. 323. 330. 369. 478.
Krieg, heilige 503.
Kriegsgott 67. 153. 210. 300. 303. 316. 412.
Kriegsgöttin 206. 290. 316. 378.
Kultur 3. 247. 250. 259. 412. 413. 416. 418.
Kultus 38. 156. 197. 233. 277. 301. 307. 324. 354f. 398. 401. 414f. 418. 420. 429. 431. 439 461.
Kunst 3. 259. 326. 508.

Landesreligion 8. 199. 251.
Läuterung 131.
Leben 72. 91. 323. 325. 330. 340. 370. 374.
Lebenskraut 330f. 345.
Lebenswasser 293. 308. 330. 341.
Legenden 147.
Leiden 323. 436f. 448.
Lichtgötter 197. 199. 227. 309.
Liebe 156. 422. 431. 436.
Liebe und Fruchtbarkeit 208f. 288ff. 369. 377f. 493.
Lokalkulte 155. 190ff. 194. 196ff. 202. 204. 226. 228. 233. 263ff. 276. 371. 431.
Lösegeld 321.
Löwe 304. 362. 369. 371.
Lykanthropie 49.

Magie 183. 186. 219. 221. 223. 238. 261. 283. 309. 318. 322f.
Mahdi 530. 536. 537.
Mahlzeiten 380. 397. 400.
Mantik 259. 261.
Martyr 461. 519. 531.
Masken 23.
Meditation 130.
Mensch 25. 36. 195. 218. 298. 335.
Menschenkind 439.
Menschenopfer 77. 257. 321. 380.
Menschensohn 462.
Menschenvergötterung 153. 531.
Messias 446. 524.
Meuchelmord 530.
Mietehe 531.
Mönche 105. 108. 110. 466. 518.
Mond 64. 311. 333. 469.
Mondgötter 207. 209. 266. 358. 362f. 375. 378f.
Mondjahr 270.
Mondkultus 247. 253ff. 269.
Mondzeitalter 269.
Monotheismus 7. 15. 30. 190f. 227. 233. 243. 256. 353. 396. 422ff. 440. 445. 458ff. 473. 475. 529.
Moral 100f. 156. 179. 185. 223f. 239. 422. 427. 436. 529.
Moralitätsreligion 9. 11.
Mosaismus 386f. 441.
Mumie 218.
Musik 380.
Mutter 209. 228.
Muttergöttin 294. 378.
Mysterien 382.
Mystik 518. 520. 529.
Mythekritik 146.
Mythologie 3. 43. 55. 146. 198f. 230. 252. 286. 340. 396.

Nabi 409f. 455.
Nasiräer 419.
Nationalgott 203. 242. 243. 251. 313. 416.
Natur 446.
Naturalismus 10.
Naturanschauung 379.
Naturdienst 9. 50. 69. 141. 271f. 354. 431. 438.
Naturgötter 61. 70. 72. 83. 397. 423.
Naturmythologie 259. 284ff. 293. 295. 382.
Neujahr 63. 138. 294f. 298f. 301.
Neumond 401.
Nirvana 520.

Obelisken 201.
Oel 311. 318.
Offenbarung 285. 376. 410. 476f. 491. 508. 516.
Opfer 61ff. 64f. 74ff. 82. 87. 107. 148. 157. 159. 217. 238. 306. 319. 320. 323. 324. 379. 380. 400f. 444f. 448.
Orakel 86. 88. 95f. 371.
Ordal 324.
Orden 466. 522.
Ordination 106f.
Organisation 33. 530.
Ozean 68. 273. 274. 275. 297. 318. 333. 335. 375f.

Panislamismus 537.
Pantheismus 190. 209. 243. 520.
Pantheon 64. 73. 104f. 197. 243. 259. 276ff. 327. 367.
Paradies 113. 220. 517.
Partikularismus 226.
Patriarchen 393f.
Patriotismus 435.
Personifikation 440.
Persönlichkeit 422ff. 436.
Pessimismus 323. 378.
Pestgott 304. 312.
Pferd 160.
Phallizismus 379.
Philosophie 459. 514.
Pilgerfahrten 488. 498. 528.
Planeten 66. 99. 290. 299. 331. 337. 375.
Polygamie 529.
Polytheismus 7. 15. 191. 396. 510.
Prädestination 508. 510. 515.
Predigt 108. 135. 437. 482.
Priester 25. 38. 88f. 129. 132. 133f. 148. 185. 201. 235f. 241. 276. 302. 314. 318. 322. 381. 399f. 444.
Priesterkönig 264. 266.
Prozession 233. 236f.
Prophet 476. 479. 488. 515. 519.
Prophetensöhne 410.
Prophetismus 387. 388. 409f. 418. 425f. 433f. 436f. 448. 450.
Proselytismus 459.
Prostitution 291. 319. 374 377. 381.
Protestantismus 129.
Prüfungen 433.
Psalmen 454. 456. 463.

Quellen, heilige 379.

Rationalismus 147. 509.
Rechabiter 419.
Recht, Rechtsverhältnisse 324. 371. 496f.
Rechtgläubigkeit 58.
Reformation 432.
Regen 25. 64. 67. 287.
Reinheit 148. 310f. 444 466. 502.
Religionsgeschichte 4.
Religionsphilosophie 3. 4.
Religionsverfolgung 114. 461. 462. 470.
Religionswissenschaft 2. 4.
Restauration 245.
Reue 111.
Revolution, religiöse 243. 245.
Richter 306. 411.
Ritual 58f. 88. 183. 236. 498.
Rosenkranz 129. 534.
Ruhetag 401.

Sabbat 438. 461.
Sadduzäer 464.
Sagen 394.
Säule 355. 367. 372. 377,
Schamanentum 53. 56.
Schatten 219.
Schicksal 281. 298. 302. 317. 325. 334. 345.
Schlange 35. 205. 209. 211. 281. 312. 331. 333. 346 ff. 399.
Schöpfer 43. 144. 150. 283. 298. 446.
Schöpfung des Menschen 25. 31. 36.
Schriftauslegung 459.
Schriftdenkmäler 260.
Schriftgelehrte 450. 452. 465.
Schuld 322 f. 324. 441. 348.
Schule 319.
Schutzgott 85. 90. 142. 208. 323. 326. 342. 353. 368.
Seele 12. 26 f. 32. 34. 70 ff. 74. 103. 219 f. 222 ff.
Seelenstoff 12. 49. 85 f.
Seelentafel 61 ff. 79. 85.
Seelenwanderung 105. 225.
Selbstgefühl 413.
Selbstmord 78. 107.
Seligkeit 105. 107. 111. 219. 225.
Septuaginta 458.
Sintflut 36. 281. 288. 302. 320. 324. 334. 337 ff.
Sittlichkeit 7. 101. 324. 398. 423 ff. 459. 521.
Sklaverei 501 f.
Soferim 452.
Sohnschaft 423.
Sonne 64. 181 f. 200 f. 341 f. 469.
Sonnenbarke 222.
Sonnengott 31. 45. 142. 149. 159. 201. 207. 210. 223. 285. 300 f. 306. 307. 324. 362. 372 ff.
Sonnenjahr 270.
Sonnenkult 182. 184. 190. 198. 241 ff. 244. 253 f. 266. 269. 285 f. 296. 298 f.
Sonnenscheibe 201. 242. 315.
Sonnentheologie 202. 205. 226. 241 ff. 244. 285 ff. 304. 333.
Sonnenwagen 287.
Sonnenwende 61. 63.
Spekulation 192. 209. 225. 232.
Spiegel 159.
Staat 58. 60. 62. 66 f. 101. 226. 233. 410. 415. 421. 452.
Stadtgottheiten 151. 199. 206. 264. 371. 378.
Stammesgeschichte 394.
Stammesgötter 255. 369.
Stammesreligion 396. 397. 400. 481.
Steine 158. 309. 355. 379. 399. 400. 408. 472.
Stellvertretung 321. 382.
Stier 300. 369. 371 f. 399. 420. 423. 446.
Strafe 338. 433. 436. 479.
Sturmgötter 70. 287 f. 359.
Sühne 310. 325. 444.
Sumerisch 261. 262.
Sünde 107. 148. 223. 322 f. 338. 433. 444. 448.
Sündenspiegel 441.
Supranaturalismus 10.
Symbolismus 232 f.
Synagoge 439. 454. 458. 460.
Synkretismus 197. 232. 365. 376. 420 f.

Tabak 534.
Tabu 14. 47.
Tag Jahves 434.
Tagewählerei 239.
Tanz 88. 148. 372. 380.
Tao 71. 91 ff.
Tättowierung 46.
Taube 369. 378.
Tempel 63. 66. 84. 86. 129. 134 f. 136 f. 142 f. 158 ff. 179. 195. 198. 233 ff. 325. 361. 380. 415 f.
Teraphim 399.
Text 177 f. 193. 491.
Theismus 10.
Theogonie 37.
Theokratie 244. 453.
Theologie 191 f. 194. 225 f. 230. 507 ff.
Thora 458.
Thronwagen 439.
Tierdienst 27. 35. 85 f. 191. 194 f. 196.
Tierkreis 275. 281. 284. 299. 332. 335. 371.
Tiersage 33.
Tod 25. 113. 157. 328 ff. 369.
Tore 158.
Tote (Behandlung derselben) 81. 139. 183. 207. 216 f. 239. 382.
Totemismus 14 f. 33. 196. 395.
Totenbuch 180 ff.
Totengötter 199. 203. 209. 222.
Totenklage 321.
Totenkult 69. 71. 73 ff. 138. 155. 217. 219. 241. 244.
Totenreich 244. 300. 303. 328 ff.
Totenrichter 224. 306. 329.
Totenstädte 215.
Trauer 75 ff. 329 f.
Träume 239.

Ueberbleibsel 421. 429.
Ueberlieferungen 393. 493 ff. 513.
Unglück 322. 369.
Unholde 379.
Universalismus 8.
Unsterblichkeit 103. 216. 220. 225. 340. 345. 433.
Untätigkeit 102.
Unterricht 495.
Unterwelt 45. 157. 208. 272. 273. 292 f. 303. 307. 312. 317. 328 ff. 345. 372.
Unterweltsgötter 266. 271. 303. 304. 311.
Unterwerfung 436.
Urim und Thummim 400.

Vampyre 309.
Vegetationsgötter 299. 373 f.
Verehrung 460.
Verfall 191.
Verfassung 443.
Vergebung 323. 445. 448.
Vergeltung 433.
Verkehr 58.
Versöhnung der Sünde 445. 448.
Verstorbene 71. 217 f. 220 f.
Vertrauen 427 f. 434.
Verweltlichung 417.
Vogel 35. 158. 220. 369.
Völkerwanderung 246 f. 248. 251. 253. 255.
Volksglaube 191 f. 226.
Votivtafel 135. 160.

Wahrheit 207.
Wahrsager 479.

Wasser 68. 152. 160. 231. 282f. 308. 311. 329. 375.
Wassertiefe, Gott der 267.
Weib 240. 501.
Weihrauch 138. 220.
Wein 419.
Weisheit 240. 283. 302. 466f.
Weissagen 179.
Weltall 53. 71. 97f. 103. 234.
Weltberg 265. 274. 281.
Weltbewusstsein 9.
Weltbild. Weltordnung 109. 200. 229.
Weltgott 387.
Weltperioden 276. 332.
Weltreich 247. 425. 462.
Weltreligion 8.
Weltschöpfung 44. 229f. 273ff. 285. 296. 306. 315. 332f. 337.
Weltschöpfungsepos 44. 275. 296f.
Wissenschaft 3. 207. 259. 318. 326. 508.
Witwenopfer 77.
Wunder 479.
Wünsche 110.
Zauber 27. 112. 200. 282. 309ff. 327.
Zauberer 25. 32. 56. 207. 232. 235.
Zeiten (Jahres- und Tages-) 63. 255. 268ff. 293. 299. 301. 332. 340.
Zeremonialgesetz 460.
Zerstörer 303.
Zölibat 48. 319.
Zwerge 375.
Zwilling 272. 303.

5 RNX
50.0
i17082068
2 vol
Comp. Re